

**БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА
QUAESTIO ROSSICA**

URAL FEDERAL UNIVERSITY NAMED AFTER
THE FIRST PRESIDENT OF RUSSIA B. N. YELTSIN
THE INSTITUTE FOR THE HUMANITIES AND THE ARTS
LABORATORY FOR STUDYING PRIMARY SOURCES
LABORATORY FOR STUDIES IN ARCHAEOGRAPHY

The Quaestio Rossica Series
Established in 2016

A. S. Palkin

**EDINOVERIE FROM THE MIDDLE OF THE 18th TO
THE BEGINNING OF THE 20th CENTURIES: NATIONAL
CONTEXT AND REGIONAL SPECIFICS**

Ekaterinburg
Ural University Press
University Press
2016

УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЫЦИНА
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК И ИСКУССТВ

ЛАБОРАТОРИЯ ЭДИЦИОННОЙ АРХЕОГРАФИИ
ЛАБОРАТОРИЯ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Библиотека журнала *QUAESTIO ROSSICA*
Основана в 2016 г.

А. С. Палкин

**ЕДИНОВЕРИЕ В СЕРЕДИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.:
ОБЩЕРОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ И
РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА**

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
Университетское издательство
2016

УДК 279.99

ББК Э24

П143

*Исследование и издание осуществлено при поддержке гранта Правительства РФ по привлечению ведущих ученых в российские образовательные учреждения высшего профессионального образования Российской Федерации. Лаборатория эдичионной археографии УрФУ.
Договор № 14.А12.31.0004 от 26.06.2013 г.*

Рецензенты:

- Е. Б. С м и л я н с к а я, доктор исторических наук, профессор (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»);
А. В. М а н г и л е в а, доктор исторических наук (Екатеринбургская духовная семинария Екатеринбургской епархии Русской православной церкви)

Научный редактор

В. И. Б а й д и н, кандидат исторических наук, доцент

Палкин, А. С.

- П143 Единовѣрие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика : [монография] / А. С. Палкин. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та ; Университетское изд-во, 2016. – 338 с. (Б-ка журнала QUAESTIO ROSSICA).

ISBN 978-5-7996-1979-4 (Изд-во Урал. ун-та)

ISBN 978-5-9903496-4-3 (Университетское изд-во)

DOI 10.15 826/B 978-5-7996-1979-4

Монография посвящена исследованию различных аспектов истории единовѣрия. Реконструируется процесс становления и развития единовѣрия в Российской империи. На богатом архивном материале выделяются и описываются региональные вариации единовѣрия. Рассматриваются взаимоотношения единовѣрцев со старообрядцами, иерархами официальной церкви и государством. Уделено внимание интеллектуальной истории единовѣрия, а также полемике между единовѣрцами и старообрядцами.

Для специалистов-историков и всех, кто интересуется историей единовѣрия и старообрядчества в России.

УДК 279.99

ББК Э24

ISBN 978-5-7996-1979-4

ISBN 978-5-9903496-4-3

© Палкин А. С., 2016

© Уральский федеральный университет, 2016

ВВЕДЕНИЕ

Единоверие – форма присоединения старообрядцев к официальной церкви, при которой они сохраняли богослужение по старым книгам и обрядам, но подчинялись епархиальному начальству господствующей церкви. Первая попытка легального получения старообрядцами священства из официальной церкви относится к 1735 г.¹ С середины 50-х гг. XVIII в. начинаются поиски компромисса между властью и старообрядцами, что привело впоследствии к официальному учреждению единоверия при Павле I в 1800 г. на правилах, сформулированных митрополитом Московским Платоном (Левшиным).

Актуальность исследования истории единоверия определяется, в частности, усилением интереса общества к проблемам толерантности и поиском компромиссов в конфессиональных отношениях. Сегодня некоторые старообрядческие общины в нашей стране приняли или собираются принять единоверие, рассматривая его как возможность воссоединиться с «Вселенским православием» и сохранить «обряды отцов»². В таких условиях появляется повышенный интерес к истории единоверия. В настоящее время тема единоверия не только не утратила своей актуальности, но и, вероятно, обрела второе дыхание. Тем не менее в современной историографии единоверия зачастую используются подходы и концепции, восходящие к единоверческой историографии начала XX в., в частности к трудам С. Шлеева. Необходимо отметить, что

¹ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. Новосибирск, 1974. С. 67–77.

² О современных единоверческих приходах см.: Список современных единоверческих приходов. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-starooob-edinover.html> (дата обращения: 06.09.2016); Сайт единоверческого храма Архангела Михаила с. Михайловская Слобода Московской области. URL: <http://www.edinoverie.com/> (дата обращения: 06.09.2016); *Палкин А. С.* Современное состояние единоверия в Екатеринбургской епархии // Урал. ист. вестн. 2007. № 17 С. 88–92; *Его же.* Современные единоверческие приходы Екатеринбургской епархии // Шаг в историческую науку. Екатеринбург, 2008. Вып. 8. С. 186–189.

в данный момент ощущается нехватка обобщающих исследований, представляющих целостную концепцию истории единоверия.

Существование единоверия мы рассматриваем как важный фактор, влиявший на жизнь достаточно большого количества старообрядцев, подданных Российской империи, в конце XVIII – начале XX в. Важное значение единоверие имело в жизни регионов с высокой долей старообрядческого населения (в частности, Урало-Сибирского региона и др.). Изменение конфессионального ландшафта приводило к формированию различных вариаций единоверия на местах, в значительной мере отличавшихся от официально установленных правил. Однако далеко не все варианты единоверия учтены и описаны в существующей литературе.

Исследование единоверия невозможно без понимания проблем взаимоотношения между государством и старообрядчеством, официальной церковью и старообрядчеством, а также между государством и официальной церковью.

Хронологические рамки работы и периодизация истории единоверия

В качестве нижней границы определены 1750-е гг., поскольку в это время формируются предпосылки возникновения единоверия и осуществляются первые «системные» попытки поиска компромисса между государством и старообрядцами, приведшие к законодательному оформлению единоверия в 1800 г. Однако для того, чтобы проследить процесс формирования этих предпосылок, необходимо сделать экскурс в более ранний период. Верхней хронологической границей в работе взят 1905 г. В связи с изданием манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» единоверие лишилось законодательной поддержки государства, потеряло преимущественное положение в сравнении со старообрядчеством, что привело к новому этапу его развития, достаточно подробно изученному историками, в частности Дж. Уайтом (см. об этом далее). Историю единоверия можно разделить на шесть периодов, выделив в первом периоде два этапа:

I. Формирование единоверия: 1750-е – конец 1820-х гг.

1. 1750-е – 1800 г. – первые попытки диалога староверов и государства, изменение отношения правительства к старообрядчеству, формирование предпосылок создания единоверия, поиски компромисса, первый опыт принятия единоверия в Стародубье, распространение единоверия по территории Российской империи, принятие «Пунктов о единоверии» митрополита Платона.

2. 1800 г. – 1820-е гг. – развитие единоверия после его официального учреждения в условиях в целом либерального отношения властей к староверию.

II. «Единоверцы поневоле»: конец 1820-х – 1850-е гг. Преимущественно насильственное обращение старообрядцев в единоверие. В этот период единоверие используется в качестве метода борьбы со старообрядчеством и распространяется по всей стране.

III. Поиски конфессиональной идентичности: 1860-е – 1905 гг. В этот период прекращается насильственное обращение староверов. Единоверие было вынуждено существовать в условиях смягчения государственной политики по отношению к старообрядчеству. В это время начинаются поиски конфессиональной идентичности единоверцев.

IV. Единоверие в условиях свободы вероисповедания: 1905–1918 гг. В это время отмечается консолидация элиты единоверческих общин и встраивание единоверия в реформационный процесс, начавшийся в официальной церкви, что привело к учреждению единоверческого епископата на Поместном соборе РПЦ 1918 г.

V. Время гонений: 1918–1950-е гг. С 1918 г. по конец 1930-х гг. – время функционирования единоверческого епископата. Единоверие как часть официальной церкви подвергалось преследованиям со стороны советской власти и фактически прекратило свое существование к середине XX в.

VI. Возрождение единоверия: 1990-е гг. – настоящее время. Этот процесс связан с возрождением Русской православной церк-

ви в целом и возрастанием ее роли в обществе, а также стремлением руководства РПЦ наладить диалог со старообрядцами.

В нашей монографии рассматриваются первые три периода истории единоверия.

Географические рамки исследования охватывают территории Российской империи, где распространялось единоверие: урало-сибирские губернии (Пермскую, Вятскую, Тобольскую, Томскую, Иркутскую), западные и юго-западные территории империи (Псковскую губернию, Прибалтику, Черниговскую губернию, Новороссию и др.), губернии Центральной России (Московскую, Ярославскую, Тверскую и др.), Поволжья (Костромскую, Нижегородскую, Казанскую, Саратовскую), территории казачьих войск (Уральского, Донского и Терского).

Степень изученности истории единоверия

Историография единоверия достаточно специфична и тесно связана с историографией старообрядчества. В историографии единоверия можно выделить два этапа:

- дореволюционный;
- советский и современный.

Достаточно трудно однозначно разделить разные направления дореволюционной историографии единоверия (синодальное, правительственное, либеральное, народническое). Указанные направления в некоторых моментах оказывали друг на друга заметное влияние, поэтому в представленном историографическом обзоре преобладает хронологический принцип изложения материала.

Дореволюционная историография единоверия

В синодальной историографии осмысление истории единоверия началось примерно через полвека после его официального учреждения в 1800 г. Ранний этап существования единоверия до официального его учреждения представлен в труде Макария

(Булгакова), епископа Винницкого³. Автор дает детальную биографию о. Сергия Иргизского (Юршева), одного из борцов за принятие единоверия среди старообрядцев Иргиза. Естественно, Макарий положительно оценивает деятельность митрополита Платона.

Косвенно затрагивал проблемы единоверия архимандрит Палладий (Пьянков). В его работе⁴ помимо подробного обзора пермского старообрядчества (что дает известное представление о том, на какую почву внедрялось единоверие) находится ценный материал о деятельности «противораскольнической» миссии на Урале, есть сведения о препятствиях, с которыми она сталкивалась. Автор дает свое объяснение причин слабого влияния церкви на старообрядцев Урала.

Бывший чиновник Министерства внутренних дел (МВД) по борьбе с расколом П. И. Мельников (Андрей Печерский) в своем труде «Очерки поповщины» (первое издание в 1864 г.) отмечает, что «неуспех единоверия был сознаваем всеми, и больше чем кому другому был он известен старообрядцам». Главную причину «неуспеха» единоверия он видит в том, что единоверцы не получили своего архиерея и были оставлены «под властью православного епархиального начальства»⁵. Автор подробно описывает историю искания старообрядцами архиерейства в XVIII в., одним из последствий которого стало принятие единоверия частью староверов. Большое значение для понимания истории единоверия имеют очерки Мельникова, посвященные московским и уральским староверам.

Н. И. Попов в 1866 г. писал о том, что в единоверие перешла «более осмысленная и образованная часть» старообрядцев. Попов придает большое значение обращению Иргизских монастырей.

³ Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. История русского раскола, известного под именем «старообрядства». СПб., 1855.

⁴ А. П. (Архимандрит Палладий). Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863.

⁵ Мельников П. И. (Андрей Печерский) Очерки поповщины // Мельников П. И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 355–356.

В то же время он отмечает, что большая часть староверов не приняла единоверие и вследствие ужесточения государственной политики испытывала нужду в священниках, что привело к появлению Белокриницкой иерархии⁶.

Локальные сюжеты истории единоверия рассматриваются в труде священника Н. Варушкина⁷, посвященном процессу становления единоверия в Нижнетагильском заводе и его окрестностях. К числу достоинств работы можно отнести подробный фактологический материал и статистические данные. История распространения единоверия в Прибалтике нашла отражение в работе Н. Копьева⁸.

Первая обобщающая работа, посвященная непосредственно единоверию, вышла в 1867 г. Ее автором был студент Духовной академии Михаил Симеоновский⁹, подписавшийся как «М. С-кий»¹⁰. Автором впервые была предпринята попытка освещения истории единоверия в масштабах всей страны. Симеоновским была предложена периодизация единоверия (до и после 1800 г.), на сегодняшний день устаревшая, но используемая в некоторых работах современных исследователей. Основное достоинство труда – довольно обширная фактологическая база. Тем не менее данная работа имеет ряд значительных пробелов, неточностей

⁶ Попов Н. И. Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. М., 1866. Т. 2. С. 229–272. Белокриницкая (Австрийская, Буковинская) иерархия была основана бывшим боснийским митрополитом Амвросием, перешедшим в старообрядчество в 1846 г. Эта новая иерархия быстро распространилась по территории Российской империи, создав серьезную конкуренцию единоверию.

⁷ Варушкин Н., свящ. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 3–36; Ч. 2, № 7. С. 167–218; Ч. 3, № 9. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1, № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311.

⁸ Копьев Н. Очерк истории единоверия в Прибалтийских губерниях // Православное обозрение. 1867. № 12. С. 388–394.

⁹ С[имеоновс]кий М[ихаил]. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867.

¹⁰ См.: Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. С. 351–353.

и ошибок, что отмечалось уже современниками автора, в частности Н. И. Ивановским¹¹.

К начальному периоду истории единоверия обращался и знаменитый апологет единоверия священник Т. А. Верховский¹².

Позиция либерального народника В. В. Андреева¹³ в отношении единоверия во многом схожа с позицией П. И. Мельникова (Печерского). Андреев полагает, что единоверие в первой половине XIX в., несмотря на существенную государственную поддержку, не сумело добиться серьезных результатов и не могло стать важным орудием в борьбе со старообрядчеством.

С 1880-х гг. начинают выходить работы, посвященные развитию единоверия или в разной степени затрагивающие этот вопрос применительно к различным регионам и местностям (Центральная Россия¹⁴, Поволжье¹⁵, Пермская губерния¹⁶, Уральское и Донское казачьи войска¹⁷ и др.). Заметным историографическим, и в большей мере источниковым, фактом является деятельность главного редакто-

¹¹ *Ивановский Н. И.* История единоверия: (Рецензия на «Исторический очерк единоверия» М. С-го. Издано иждивением протоиерея Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского. СПб., 1867) // Православное обозрение. 1867. С. 178–198.

¹² *Верховский Т. А.* Искание глаголемыми старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства. СПб., 1868.

¹³ *Андреев В. В.* Раскол и его значение в народной русской истории : ист. очерк. СПб., 1870.

¹⁴ *Мизеров А., свящ.* Единоверие в г. Романо-Борисоглебске (краткие исторические сведения) // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 153–160; № 27. С. 209–213; *Марков С.* Сухиничские единоверцы. М., 1885.

¹⁵ *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае: Опыт исследования по неизданным материалам. Саратов, 1888.

¹⁶ *Вруцевич М. С.* Раскол в Пермской губернии // Отеч. зап. 1883. № 6. С. 155–188; № 7. С. 33–100.

¹⁷ *Витевский В. Н.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX вв. Казань, 1878; Уральская благословенная церковь: (Эпизод из истории единоверия в России) // Руководство для сельских пастырей. 1882. Т. 3, № 36. С. 1–21; № 37. С. 29–41; *Чернавский Н.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900. Вып. 1; *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.

ра журнала «Братское слово» профессора Н. И. Субботина – авторамногочисленных работ по истории старообрядчества и единоверия¹⁸. Консервативные взгляды Н. И. Субботина на раскол и единоверие во многом стали определяющими для православно-единоверческой церковной общественности. Увеличение числа публикаций, касающихся единоверия, в значительной мере связано с усилением интереса богословской и исторической науки к проблемам раскола и соответственно единоверия. Также определенную роль играли усиливавшийся кризис единоверия и желание властей поддержать это ослабевающее движение.

Другой синодальный автор К. Н. Плотников характеризовал единоверие как «условное единение раскольников с православною церковью»¹⁹. По его мнению, правила единоверия были самым выдающимся действием по отношению к старообрядцам. Здесь же автор приводит точку зрения большинства староверов, которые оценивали правила «неблагоприятно для церкви» (т. е. не желали присоединяться к церкви). Признавая, что единоверие не решило проблему старообрядчества радикально, Плотников отмечает несомненную «положительную» роль единоверия в борьбе со старообрядческим движением.

Единоверию посвящен один из параграфов монографии П. С. Смирнова «История русского раскола старообрядства»²⁰. Он рассматривает вопросы борьбы внутри единоверия, между его различными направлениями, начавшими формироваться в 1860 – 1870-е гг. Связано это было с движением, организованным единоверческим священником Иоанном Верховским. (Верховский

¹⁸ См., напр.: *Субботин Н. И.* В память об Алексее Ивановиче Хлудове. М., 1882; *Его же.* Аркадий, архиепископ Пермский и Петрозаводский, и некоторые его сочинения против раскола М., 1890, 1893, 1894. Вып. 1–3; публикации в журнале «Братское слово» и др.

¹⁹ *Плотников К. Н.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1894. С. 199.

²⁰ *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. 2-е изд. СПб., 1895. С. 258–272.

выдвинул проект создания «всестарообрядчества» и предлагал уничтожить правила митрополита Платона и само понятие единоверия.) Смирнов говорит о наибольшем влиянии на единоверие событий, произошедших в николаевский период, что, по мнению автора, во многом определяло его развитие во второй половине XIX в.

К концу XIX в. относится и первое упоминание единоверия в англоязычной историографии – ему посвящены несколько страниц в монографии А.Ф. Хэрда²¹.

На рубеже веков выходит ряд работ, связанных со столетним юбилеем единоверия²². В основном они кратко излагают историю единоверия от учреждения до 1900 г., затрагивая различные аспекты (правительственная политика, отношение к единоверию старообрядцев и др.).

Так, либеральный народник А. С. Пругавин упоминает о единоверии в целом ряде работ, посвященных истории старообрядчества²³, не останавливаясь специально на фактах и событиях из истории единоверия. В частности, он обращает внимание на то, что единоверцы, числящиеся в официальной церкви, считались неполноценными православными. Пругавин отмечает, что единоверие не достигло цели своего существования, а «раскол» несмотря ни на что растет и крепнет.

²¹ *Heard A. F. The Russian Church and Russian Dissent, Comprising Orthodoxy, Dissent and Erratic Sects.* N. Y., 1887. P. 231–233.

²² *Медведев Д.* Краткий очерк единоверия к столетию со времени его учреждения. Оренбург, 1900; *Чельцов М. П.* Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. – 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия). СПб., 1900; *Субботин Н. И.* О единоверии (по поводу его столетнего юбилея). М., 1901.

²³ *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904. С. 30–59; *Его же.* Раскол-сектанство: материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа, собранные А. С. Пругавиным. Вып. 1: Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. С. 282–292.

Материалы по статистике единоверия из обер-прокурорских отчетов приводит Е. Е. Лебедев²⁴. Он отчетливо понимает, что единоверие не достигло целей, предполагавшихся его основателями. Причины он видит, прежде всего, в «неправильном» отношении к единоверию со стороны официальной церкви и государства.

В работе В. С. Маркова²⁵ дана характеристика некоторых «противораскольнических деятелей» второй половины XIX в.: Н. И. Субботина, К. П. Победоносцева, архимандрита Павла Прусского, игумена Филарета, Е. А. Антонова, иеромонаха Пафнутия. Во второй части указанной работы содержится анализ места единоверия в правительственной политике, касающейся раскола, в последней четверти XIX в.: деятели единоверия активно участвовали в борьбе со старообрядчеством, однако единоверие, по мнению автора, даже через 80 лет после официального учреждения плохо вписывалось в систему противодействия расколу из-за неприятия в среде самих православных. Опираясь на взгляды Н. И. Субботина, Марков также определяет содержание «правильного понятия о единоверии».

В 1900–1910-е гг. вновь возрастает интерес исследователей, принадлежащих к официальной церкви, к ранней (в основном конца XVIII в.) истории единоверия, что нашло отражение в работах В. И. Жмакина²⁶, В. Нечаева²⁷, Н. В. Лысогорского²⁸

²⁴ *Лебедев Е. Е.* Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904.

²⁵ *Марков В. С.* К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX в.: Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1864–1904). М., 1914.

²⁶ *Жмакин В. И.* Начало единоверия (1780–1796) // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–1004; *Его же.* Эпизод из истории единоверия // Там же. 1903. № 10. С. 438–485.

²⁷ *Нечаев В.* Платон, митрополит Московский, в его отношениях к единоверию. Казань, 1903.

²⁸ *Лысогорский Н. В.* Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905.

и В. З. Белоликова²⁹, а также в публикациях екатеринбургских авторов³⁰.

Монография единоверческого протоиерея Симеона Шлеева (впоследствии священномученика Симона, епископа Охтенского) «Единоверие в своем внутреннем развитии» – еще один обобщающий труд по теме нашего исследования³¹, воспринятый, однако, православной научной общественностью начала XX в. буквально в штыки, прежде всего с политической точки зрения. Е. Лебедев, Н. В. Лысогорский, М. М. Богословский, П. С. Смирнов, В. З. Белоликов обвиняли С. Шлеева в «раскольниковстве» (надо сказать, необоснованно). Автор комплексно рассматривает историю единоверия с XVIII в. по начало XX в. во всероссийском масштабе. Несмотря на заглавие книги, в ней показана в основном не вну-

²⁹ Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев: (Старообрядческий (впоследствии единовец) писатель второй половины XVIII в.). Киев, 1914; *Его же*. Инок Никодим Стародубский: (Его жизнь и литературная деятельность). Киев, 1915; *Его же*. К вопросу о единоверии. Киев, 1917.

³⁰ Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии // Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 578–612; К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 6. С. 281–287; № 7. С. 321–328; № 8. С. 369–376; № 10–11. С. 478–484; № 14. С. 581–592; № 22. С. 877–884; № 23. С. 917–927; № 24. С. 948–953; 1903. № 7. С. 215–218; № 8–9. С. 249–257; № 10. С. 288–296; № 11. С. 318–323; № 12. С. 355–361; № 13. С. 396–408; № 14. С. 428–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 63–73; № 4. С. 117–122; 1905. № 3. С. 55–63; № 22. С. 754–759; № 23. С. 797–801; № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–18; № 2. С. 48–52; № 3. С. 97–106; № 4. С. 144–151; № 5. С. 170–176; № 6–7. С. 213–221; № 8. С. 248–253; № 9. С. 273–280; № 11. С. 345–357; № 12. С. 397–405; № 15. С. 497–507; № 16. С. 535–543; № 17. С. 562–569; № 18. С. 593–601; № 19. С. 620–627; № 20. С. 650–657; № 21. С. 691–700; № 22. С. 738–746; № 23. С. 767–774; № 24. С. 801–808; 1907. № 1. С. 12–19; 1908. № 9. С. 149–157; № 43. С. 728–734; № 45. С. 763–769; № 47. С. 789–798.

³¹ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев). СПб., 1910. Перизд. в 2005 г.: Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Путь на Голгофу. Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. С. 105–508. Здесь и далее ссылки даются на современное переиздание.

тренинная жизнь единовѣрцев, а их взаимоотношения со светскими и духовными властями. Наряду с достоинствами в книге есть и ряд недостатков, ей присуща определенная поверхностность, событийность. История единовѣрія дается сквозь призму борьбы единовѣрцев за свои права, в которой и сам автор в начале XX в. принимал деятельное участие, в то время как многие «низовые» (уровня региона и прихода) моменты оставлены в стороне, практически обойден вниманием период николаевских репрессий.

Сегодня авторитет о. Симеона переносится и на его монографию, являющуюся не только историческим трудом, положившим начало одному из современных направлений историографии единовѣрія, но и своеобразным полемическим трактатом, апологией «православного старообрядчества» – важным элементом самоидентификации современных единовѣрцев. Через всю работу красной нитью проходит мысль о необходимости единовѣрческого епископа. В отсутствии последнего о. Симеон и видит одну из главных причин неудач единовѣрія.

В начале XX в. появляется и старообрядческая историография единовѣрія. В исторических трудах сторонников «древлего благочестия» проводилась последовательная критика, староверы считали единовѣрие ловушкой, подчеркивали роль жестких мер, использовавшихся при его насаждении, и промежуточное положение единовѣрцев (ни старообрядцы, ни новообрядцы)³². Помимо общих моментов старообрядческие историографы описывали и локальные сюжеты. Так, например, в «Очерках уральского старообрядчества» А. Кузнецова рассмотрена история насаждения единовѣрія в Черноисточинском заводе³³.

³² Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви [Электронный ресурс] // Семейские – староверы Забайкалья. URL: http://www.semeyskie.ru/bibl_meln_kiss.html (дата обращения: 06.09.2016).

³³ Кузнецов А. Очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30; № 12. С. 21–31; 1916. № 1–2. С. 11–18; № 3. С. 9–15; № 4–5. С. 6–9; № 8. С. 10–16; № 9–10. С. 5–11.

На дореволюционном этапе историографией единоверия были достигнуты определенные успехи. Так, были намечены основные направления исследований: ранняя история единоверия (до 1800 г.), распространение единоверия в николаевский период, анализ законодательства, отношение церкви, государства и старообрядцев к единоверию. Зачастую в исследованиях содержится анализ современного авторам положения единоверия и мысли по улучшению этого положения. На этом этапе был накоплен определенный фактический материал. Но историография данного периода не лишена недостатков, к которым, прежде всего, относятся сильное конфессиональное влияние (большинство авторов принадлежали к официальной церкви (хотя бы формально) или единоверию), а также наличие значительных лакун в освещении истории регионального единоверия и истории единоверия конца 20-х гг. XIX – начала XX в. и др.

Советская и современная историография единоверия

Работы советского периода зачастую носят пропагандистский, антимонархический, антирелигиозный и антицерковный характер. Попытки властей и официальной церкви обратить старообрядцев в православие или единоверие интерпретируются крайне негативно. Советские авторы используют историю единоверия, особенно в период правления Николая I, в качестве доказательства реакционности политики самодержавия.

Н. И. Никольский пишет о неприятии старообрядцами единоверия, которое рассматривалось как последнее средство в деле искания архиерейства. Автор сообщает об альтернативных попытках поиска иерархии. Особое внимание в описании единоверия уделяется периоду правления Николая I. Единоверие оценивается как один из инструментов самодержавия, использовавшийся для угнетения староверов³⁴.

В. Ф. Миловидов в своем обзоре «Старообрядчество в прошлом и настоящем»³⁵ характеризует единоверие как компромисс

³⁴ Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1931. С. 208–226.

³⁵ Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. С. 45.

старообрядческой буржуазной верхушки с самодержавием для получения существенных привилегий. Он разделяет старообрядцев на богатую верхушку и рядовое большинство. Если верхушка предпочла компромисс с государством и господствующей церковью, то среди рядовых староверов в XIX в. наблюдается тенденция перехода в более радикальные толки и секты. Миловидов считает единоверие неэффективной формой наступления самодержавия на старообрядчество. Автор останавливается лишь на самых общих аспектах истории единоверия, но не рассматривает предмет нашего исследования подробно.

В поздней советской и современной историографии единоверия основное внимание уделено региональным проблемам. Первая в истории попытка поиска компромисса между старообрядчеством и государством, исходившая от уральских староверов в 1735 г., описана в труде Н. Н. Покровского³⁶. В другой работе Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова³⁷ характеризуют единоверие как «псевдокompромиссный инструмент борьбы» со старообрядчеством, называя его «наихудшим вариантом легализации старообрядчества»; упоминая при этом, что в отдаленных районах страны единоверие весьма часто использовалось староверами лишь как прикрытие от преследований.

К биографиям ярких деятелей единоверия, о. Павла Прусского и Константина Голубева, значительную часть своей жизни проживших на территориях нынешней Польши, обращается польский исследователь Е. Иванец³⁸. В 1984 г. вышла статья итальянской

³⁶ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев.

³⁷ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 142–182.

³⁸ Iwaniec E. Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje // Zeszyty naukowe uniwersytetu Łódzkiego. Seria I: Nauki humanistyczno-społeczne. Z109. Łódź, 1976; *Idem*. Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach Polskich XVII–XX w. Warszawa, 1977; *Idem*. Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia: karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku. Białystok, 2001.

исследовательницы П. Перы, посвященная становлению единоверия в конце XVIII в.³⁹

События, связанные с отношениями единоверцев и официальных властей на Урале, и причины неудачи единоверия проанализированы В. И. Байдиным⁴⁰. Он указывает на то, что хотя староверы имели потребность официального признания старообрядчества и юридического оформления отношений с самодержавным государством, единоверие их не устроило, что явилось причиной нескольких попыток оформить эти отношения по-другому (самые крупные из них в 1818 и 1827 гг. завершились отказами правительства и требованиями перейти в единоверие). Причиной упорного сопротивления единоверию было в том числе его неприятие со стороны верхушки старообрядчества, которая в случае объединения с господствующей церковью (т. е. союза со «слугами антихриста», «никонианами») могла лишиться контроля над старообрядческими общинами. Большинство староверов предпочитало вариант получения официального статуса от государства, нежели вхождение в структуру церкви, как предполагали правила единоверия.

Краткий обзор истории единоверия представлен в энциклопедической статье А. С. Ряжева⁴¹, в кандидатской диссертации которого освещается история внедрения и развития единоверия

³⁹ *Pera P.* Edinoverie. Storia di un tentativo di integrazione dei vecchi credenti all'interno dell'ortodossia // *Rivista di storia e letteratura religiosa*. 1984. № 20. P. 290–351.

⁴⁰ *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие (кон. XVIII – сер. XIX вв.): дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983; О социальной природе волнений старообрядцев на Нижнетагильских заводах в 1840 г. // *Проблемы истории России* сб. науч. тр. [Вып. 1]: От традиционного к индустриальному обществу. Екатеринбург, 1996. С. 69–76; *Его же.* Эволюция социально-культурного и бытового облика верхушки уральской буржуазии в конце XVIII – начале XX вв. (На примере семьи екатеринбургских купцов Казанцевых) // *Уральский сборник: История. Культура. Религия*. Екатеринбург, 1997. [Вып. 1]; *Его же.* У власти: Купцы-старообрядцы и общество старообрядцев Сибирского края // *Родина*. 2003. № 8. С. 118–120; и др.

⁴¹ *Ряжев А. С.* Единоверие // *Отечественная история до 1861 г.*: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 124–126.

в одном из самых важных центров старообрядчества второй половины XVIII – первой половины XIX в. – Иргизских монастырях⁴². События, связанные с обращением здешних обитателей в единоверие, оказали значительное влияние не только на поволжских старообрядцев, но и на беглопоповцев всей России, которые лишились «исправляемых» на Иргизе беглых священников. В другом исследовании А. С. Ряжева⁴³ проводится мысль о том, что единоверие – закономерный итог развития политики «просвещенного абсолютизма», включавшей в себя принципы прагматизма и веротерпимости в отношении староверов. Оно представляло, прежде всего, интересы государства, в меньшей степени – определенных кругов старообрядчества и было совсем не нужно церкви, которой для сохранения своих позиций приходилось на ходу подстраиваться под курс государственной политики.

Взгляд большинства староверов на единоверие нашел отражение в статье из словаря, выпущенного авторами, принадлежащими к современной Русской православной старообрядческой церкви, С. Г. Вургафтом и И. А. Ушаковым⁴⁴. Единоверие воспринимается как ловушка для старообрядцев. В статье дана краткая, не лишенная значительных лакун история единоверия как до, так и после революции. Единоверие рассматривается как совершенно ненужное и нежизнеспособное образование, которое практически развалилось после объявления веротерпимости манифестом 17 октября 1905 г. Современное единоверие авторы считают еще менее жизнеспособным явлением, чем единоверие до революции.

В 1997 г. был опубликован перевод фундаментального труда И. К. Смолича, изданного на немецком языке в 1964 г. В главе,

⁴² Ряжев А. С. Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII – первой половине XIX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995.

⁴³ Его же. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII – начало XIX в. Тольятти, 2006.

⁴⁴ Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Единоверие // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы : опыт энцикл. словаря. М., 1996. С. 94–101.

посвященной отношению официальной церкви и старообрядчества, автор дает краткий обзор истории единоверия, где прослеживаются основные тенденции развития данного явления⁴⁵.

Неоднозначность единоверия в «философском плане» обозначена в книге М. О. Шахова. Автор сообщает, что «проповедники единоверия полностью сводили проблему раскола к различиям в обряде, не касаясь ни мистической, ни мировоззренческой проблематики»⁴⁶.

В книге С. С. Агеева и В. П. Микитюка⁴⁷, посвященной истории уральского старообрядчества, на первое место среди причин принятия единоверия верхушкой уральской беглопоповщины авторы ставят факторы «оскудения» священства и государственного давления на старообрядцев.

А. В. Мангилева в работе, посвященной духовенству официальной церкви на Урале в первой половине XIX в., также затрагивает вопросы взаимоотношений священнослужителей со старообрядцами и единоверцами. Она отмечает наличие вражды между православными священниками и единоверческими, что связано с переводом старообрядцев из православных приходов в единоверческие. Автор также приходит к выводу, что насильственно присоединенные к единоверию старообрядцы не обеспечивали должного дохода единоверческому духовенству. В то же время появление единоверия в некоторой степени снизило остроту кадровой проблемы. «Излишки» кадров отправлялись служить в единоверческие приходы⁴⁸.

Статья О. Л. Кутьева «Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.)»⁴⁹ – также об уральском единоверии.

⁴⁵ Смолитч И. К. История русской церкви. 1700–1917. М., 1997. Ч. 2. С. 135–145.

⁴⁶ Шахов М. О. Философские аспекты староверия. М., 1998.

⁴⁷ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998. С. 33–34.

⁴⁸ Мангилева А. В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX в. (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 129–144.

⁴⁹ Кутьев О. Л. Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4 : Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований : материалы междунар. науч. конф. М., 1998. С. 275–282.

Автор в общих чертах рассказывает об истории развития единоверия на локальных территориях в годы николаевских репрессий и не придает большого значения распространению единоверия даже в эпоху его наивысшего «расцвета».

В книге «Екатеринбург. Главы городского самоуправления (1723–2003)»⁵⁰, преимущественно в очерках В. И. Байдина, сообщается о роли единоверия в политической сфере: единоверцам, в отличие от староверов, власти оказывали помощь, что в некоторых случаях предопределяло исход выборов в органы местного самоуправления.

В работах С. А. Белобородова⁵¹ в непосредственной связи с событиями всероссийского масштаба исследуются процессы «угасания» беглопоповщины на Урале, которые сопровождались распространением единоверия: указывается, какие беглые попы перешли в единоверие, приводятся особенности приема единоверческих священников, которых старообрядцы часто подвергали, что, впрочем, отмечал еще В. И. Байдин⁵², «исправе», как прежде беглых попов.

⁵⁰ Екатеринбург. Главы городского самоуправления (1723–2003) : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008.

⁵¹ Белобородов С. А. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е – 1830-е гг.) // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 604–611; *Его же*. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX в (на примере согласия беглопоповцев / часовенных) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012; *Его же*. «И вскоре раскол здесь необычайно усилился» (к истории старообрядчества Красноуфимского уезда) // Вестн. Екатеринбургской православной духовной семинарии. 2012. № 2 (4). С. 86–110.

⁵² См.: Байдин В. И. К вопросу о старообрядческом иконописании на горнозаводском Урале // Древнерусская традиция в культуре Урала : материалы науч.-практ. конф. (28–30 апр. 1992 г.). Челябинск, 1992. С. 18–41.

Л. Н. Сулова⁵³ в своих работах, посвященных истории тобольского старообрядчества и единоверия, рассматривают региональную специфику здешнего единоверия. Историю единоверия в Сибири исследовали также К. Ю. Иванов и В. Н. Ильин⁵⁴.

В трудах И. В. Починской рассмотрена история создания единоверческой типографии, а также отдельные сюжеты, связанные с распространением единоверия на Вятке и в Поволжье⁵⁵.

История единоверия затрагивается также в диссертации и монографии А. А. Наумлюка⁵⁶, где она помещается в контекст взаимоотношений государства и старообрядчества в Поволжье.

⁵³ Сулова Л. Н. Источники формирования и образовательный уровень единоверческого духовенства Тобольской епархии (вторая половина XIX – начало XX в.) // Русские старожилы : материалы III Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (11–13 дек. 2000 г., Тобольск). Тобольск ; Омск, 2000. С. 210–212; *Ее же*. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002; и др.

⁵⁴ Иванов К. Ю. Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии в XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2006. С. 167–176; Ильин В. Н. Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. Барнаул, 2012.

⁵⁵ Починская И. В. Из истории организации единоверческой типографии в Москве // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 143–151; *Ее же*. Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII – начало XX в.) [Электронный ресурс] // Очерки по истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2001. URL: <http://lai.igni.urfu.ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobrbjadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/iv-pochinskaja-iz-istorii-starobrbjadchestva-vjatskogo-kraja-fedoseevcy-vtoraja-polovina-xviii-nachalo-xx-vv/> (дата обращения: 06.09.2016); *Ее же*. Епископ Неофит и вятское старообрядчество в 30–40-е гг. XIX в. // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2003. Вып. 5; *Ее же*. Из истории старообрядчества с. Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии // Культура Российской провинции : сб. науч. ст. Екатеринбург, 2005; *Ее же*. Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ // Уральский сборник : История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7, Ч. 2.

⁵⁶ Наумлюк А. А. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине

Гендерному аспекту старообрядчества и единоверия посвящена монография И. Пярт. В ходе исследования автором было выяснено, что мужчины-старообрядцы легче соглашались на принятие единоверия, чем старообрядки. Объясняется это более традиционными, «охранительными» настроениями ревнителей старины, а также тем, что в беспоповских согласиях (в частности, в федосеевском) женщина чувствовала себя более свободной и у нее было больше возможностей для самореализации (в понимании староверов)⁵⁷.

История бывшего екатеринбургского Свято-Троицкого единоверческого храма (ныне кафедральный собор РПЦ) рассмотрена в труде священника И. Катаева, Л.Д. Рязановой и А.А. Кузьмина⁵⁸.

Е. М. Юхименко в работе, посвященной истории Рогожского кладбища в Москве, также касается истории внедрения единоверия в древней столице⁵⁹.

Истории старообрядчества и единоверия в Уральском казачьем войске посвящен ряд работ Т. С. Романюк⁶⁰.

В связи с возрождением единоверия в современной России возрождается и единоверческая историография. Работы данного

XVIII – начале XX в. : дис... канд. ист. наук. Саратов, 2009; *Его же*. Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью. Саратов, 2009.

⁵⁷ *Paert I.* Old Believers, religious dissent and gender in Russia, 1760–1850. Manchester, 2003.

⁵⁸ *Катаев И., свящ., Рязанова Л. Д., Кузьмин А. А.* Свято-Троицкий кафедральный собор. Екатеринбург, 2004.

⁵⁹ *Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005. С. 29–45.

⁶⁰ *Романюк Т. С.* Роль старообрядческих скитов в религиозной жизни казаков Уральского казачьего войска в XVIII – 60-х XIX в. // Альтернативы, переломные пункты и смены режима в истории России : материалы Первой Междунар. науч. конф. молодых русистов Будапешт. центра русистики от 19–20 мая 2014 г. Будапешт, 2015. С. 137–146; *Ее же*. С. Открытие «благословенных» церквей для старообрядцев Уральского казачьего войска в конце 50-х – начале 60-х годов XIX века // Церковь. Богословие. История : материалы IV Междунар. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 5–6 февр. 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 380–385; и др.

направления пишутся самими единоверцами и связаны с поисками ими конфессионального самоопределения.

В частности, в 2004 г. увидел свет сборник «Православное единоверие в России», где были намечены перспективные направления исследований единоверия, в частности, история единоверческих монастырей и история единоверческого архиерейства⁶¹. В 2005 г. вышла двухтомная работа, посвященная единоверческому протоиерею Симеону Шлееву (впоследствии первому единоверческому епископу священномученику Симону). В первом томе представлена биография о. Симеона в контексте истории единоверия и общей истории России, во второй том включены его важнейшие труды⁶². В 2008 г. в «Православной энциклопедии» была опубликована большая статья «Единоверие», написанная единоверческими священниками И. Миролубовым и Е. Саранчой⁶³. В 2009 г. была издана обобщающая работа «Краткий очерк истории единоверия»⁶⁴. Труды, написанные историками-единоверцами, продолжают историографическую традицию, заложенную о. Симеоном Шлеевым. Наследие о. Симеона далеко не всегда осмысливается критически. Некоторые современные работы по истории единоверия схожи с его монографией по структуре и содержанию; суждения о. Симеона зачастую кочуют из одного исследования в другое (например, утверждение, что старец XVII в. Иван Неронов – первый единоверец). Современные единоверческие историки иногда пытаются сгладить наиболее острые углы в истории единоверия (порой превосходя в этом деле о. Симеона), которые сейчас невыгодно афишировать в связи с курсом

⁶¹ Православное единоверие в России. СПб., 2004

⁶² Путь на Голгофу : в 2 т. М., 2005. Т. 1 : *Зими́на Н. П.* Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского ; Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского / сост., ред., коммент., справ-библиогр. материалы Н. П. Зиминой.

⁶³ *Саранча Е., Миролубов И.* Единоверие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 42–50.

⁶⁴ *Саранча Е., Миролубов И., Зими́на Н. П.* Краткий очерк истории единоверия. М., 2009.

РПЦ на сближение со старообрядчеством (например, репрессии времен Николая I).

В последнее десятилетие появился ряд диссертационных исследований, посвященных непосредственно единоверию. Так, диссертация Р. А. Майорова (2008) тесно связана с темой нашего исследования⁶⁵. Основное внимание уделено здесь личности незаурядного деятеля единоверия о. Иоанна Верховского, однако автор касается также концептуальных и общеисторических сюжетов, связанных с историей единоверия. Вряд ли можно согласиться с отношением автора к единоверию как к части старообрядчества. Единоверие всегда было и остается частью официальной церкви, входит в ее структуру. Единоверие не являлось и не является, по выражению автора, даже «внутренней оппозицией» в РПЦ. Спорна также типология направлений единоверия (соединенческое, миссионерское, насильственно присоединенное). Направления единоверия на самом деле оформляются во второй половине XIX в. На наш взгляд, можно выделить три направления. Главой радикального направления был о. Иоанн Верховский (это «соединенческое» направление, по Р. А. Майорову). Вместо второго («миссионерского») направления было бы целесообразней выделить два течения: консервативное (господствовавшее на протяжении всего XIX в., его представителями были митрополиты Платон (Левшин), Филарет (Дроздов), о. Павел Прусский, Н. И. Субботин и др.) и реформистское (о. Симеон Шлеев). Представители «насильственно присоединенного» направления были единоверцами только «на бумаге», а фактически оставались старообрядцами, поэтому в отношении их, на наш взгляд, уместнее было бы использовать понятие «неискренние» («фиктивные») единоверцы и не выделять эту группу в отдельное направление.

⁶⁵ Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.

Р. А. Майоров в целом соглашается с цифрой в 660 приходов к 1917 г., фигурирующей в Интернете⁶⁶. Однако, по официальным данным, в 1896 г. насчитывалось 256 приходов. Сомнительно, что за 20 лет (да еще и в эпоху кризиса единоверия) эта цифра могла увеличиться почти в 2,5 раза.

К достоинствам работы можно отнести глубокое исследование жизни и духовного наследия о. Иоанна, которое, несомненно, поможет лучше понять историю единоверия второй половины XIX в., а также обзор развития единоверия не только в России, но и за рубежом (в Турции и Румынии). В 2014 г. был издан сборник трудов о. Иоанна (составитель Т. Г. Сидаш), в котором были опубликованы также статьи Т. Г. Сидаша и Р. А. Майорова об этом выдающемся деятеле⁶⁷.

В 2011 г. материалы диссертации О. А. Павловой, защищенной в 2007 г.⁶⁸, были изданы в совместной монографии с Р. В. Кауркиным⁶⁹. Данное исследование охватывает весь дореволюционный период существования единоверия. В работе есть ряд концептуальных неточностей. Представляется не совсем целесообразно брать нижней хронологической рамкой 1702 г., а точнее – указ о разрешении иностранцам исповедовать свою веру (акт, не имеющий никакого отношения ни к старообрядчеству, ни к единоверию). Весьма спорна периодизация изучаемого явления: 1-й период – XVII в. – 1784 г.; 2-й период – 1784–1800 гг.; 3-й период – 1800–1918 гг.. В XVII в. не могло быть даже предпосылок единоверия. Разделение XVIII в. на 2 этапа не совсем обосновано, так как и до 1784 г. и после намечались первые шаги сближения староверов с госу-

⁶⁶ Ранее существовавшие единоверческие монастыри, иноческие общины и приходы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-sta-goob-edinstar.html> (дата обращения: 06.09.2016).

⁶⁷ Протоиерей Иоанн Верховский : труды. СПб., 2014.

⁶⁸ Павлова О. А. Единоверие в контексте государственной и церковной политики России в XVIII в. – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2007.

⁶⁹ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века). СПб., 2011.

дарством. Значение и сложность этих двух этапов (даже вместе взятых) не сопоставимы с третьим, рассматривая который как одно целое, авторы не учитывают изменений, произошедших с начала XIX – по начало XX в.

Характеризуя единоверие начала XIX в., Р. В. Кауркин и О. А. Павлова говорят о том, что «отсутствие самостоятельной иерархии... привело к тому, что большая часть старообрядцев считала единоверие ловушкой». Безусловно, отсутствие единоверческой иерархии сыграло важную роль в неприятии единоверия старообрядцами. Однако главной причиной, по нашему мнению, явилась связь единоверия с «никонианами», с официальной церковью.

Вызывает сомнения тезис авторов о том, что «единоверие... явилось единственно возможным компромиссным вариантом решения полуторавекового противостояния между старообрядчеством, государством и Церковью»⁷⁰. Наряду с единоверием митрополита Платона всегда имели место другие варианты компромисса (с конца XVIII по начало XX в.), исходившие, как правило, из единоверческой или старообрядческой среды. Авторы считают, что «с обретением епископа единоверие стало составной, неотделимой частью РПЦ». Данный тезис можно оспорить, основываясь на том, что единоверие было объявлено (и действительно являлось) частью РПЦ с самого начала своего существования.

Помимо концептуальных неточностей, необходимо отметить недостаточно подробную характеристику единоверия (особенно в период после 1800 г.). Мало внимания уделено региональным аспектам развития единоверия и его вариативности на местах. Кроме того, данная работа основана во многом на трудах С. Шлеева и М. Симеоновского. Таким образом, работа, имеющая значение как первая с начала XX в. попытка написать обобщающую историю единоверия, не лишена существенных недостатков и оставляет немало белых пятен, заполнить которые предстоит новым поколениям исследователей.

⁷⁰ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века). С. 147.

Диссертация Д. С. Ермаковой, посвященная единоверию в Зауралье, была защищена в 2011 г.⁷¹ и дополняет работу Л. Н. Сусловой. Автор подробно излагает региональную историю единоверия, вписывая ее в контекст правительственных мер в отношении старообрядчества и единоверия. К минусам работы можно отнести недостаточно критическое отношение автора к статистическим источникам, вследствие чего Д. С. Ермаковой были сделаны не вполне обоснованные выводы о численности единоверцев в стране.

Попытка взглянуть на единоверие через призму постмодернистских концепций была предпринята в трудах К. М. Товбина⁷². К достоинствам его работ можно отнести использование не только русскоязычной, но и англоязычной историографии старообрядчества. Интересен и ряд его выводов о том, что единоверие способствовало легитимизации старообрядческого богослужения, а также в определенной мере – процессу секуляризации (признание обрядовой стороны менее важной, чем догматической, было шагом к секуляризации). Однако упомянутые работы не лишены и недостатков. Автор слишком сильно фокусируется на интеллектуальной истории единоверия, рассматривая его в том виде, в котором его видели православные иерархи и лидеры единоверия. За пределами внимания автора остается единоверие на местах, затрагивавшее судьбы сотен тысяч человек. В некоторой степени это обусловлено нехваткой архивных материалов. Отдельно стоит отметить то, что К. М. Товбин использует непростую для понимания и с трудом применимую к историческим реалиям постмодернистскую терминологию (например, «ментальный шлюз», «попытка превращения единоверия (как участника старообрядческого смыслового поля) в элемент симулятивной духовности Постмодерна»,

⁷¹ *Ермакова Д. С.* Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX век : дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011.

⁷² *Товбин К. М.* Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М., 2014; *Его же.* Православное единоверие и его роль в русской секуляризации // Тр. Карельского науч. центра РАН. 2015. № 8. С. 83–96.

«достаточно однородное в своем семиотическом измерении единоверие» и т. п.).

Отдельного упоминания заслуживают работы английского историка Джеймса Уайта, защитившего диссертацию в 2014 г.⁷³ Главный акцент он делает на истории единоверия начала XX в., причем, уделяя достаточно внимания и более ранним периодам. Работы Дж. Уайта выполнены на высоком исследовательском уровне, он привлекает обширную историографию (как российскую, так и зарубежную), включая историю единоверия в контекст других исторических событий, и основывает свои выводы на большом количестве источников, как архивных, так и опубликованных. Интерес представляют концептуальные основы трудов автора – прежде всего, концепция «конфессионализации»⁷⁴, используемая для описания процессов разделения некогда единых конфессий, усиления идеологических и институциональных различий между ними. Дж. Уайт стал первым, кто применил эту концепцию в отношении истории единоверия. Однако для окончательного определения возможности применения концепции конфессионализации для описания процессов, протекавших в Российской империи, требуются дополнительные исследования, что признает и сам автор. В работах Дж. Уайта отсутствуют какие-либо серьезные недостатки, однако его изыскания

⁷³ White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy, and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD Thesis. Firenze, 2014; Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // Quaestio Rossica. 2015. № 2. С. 201–223; White J. Orthodox Old Belief: Edinoverie as a Movement for Religious Rejuvenation in the Russian Church, 1905–1918 // Russian History. 2016. № 43. P. 181–208.

⁷⁴ Появление концепции «конфессионализации» связано с работами немецких исследователей Реформации в Германии – Х. Шиллинга и В. Райнхарда. Отдельные варианты этой концепции применялись для описания религиозных процессов в Российской империи Г. Миклсом, С. Диксоном и Г. Фризом. Самая новая работа, где концепция конфессионализации применяется в отношении старообрядчества: Michels G. From persecuted minority to confessional Church. Some thoughts on the near extinction and ultimate survival of Old Belief (1650s–1730s) // Canadian-American Slavic Studies. 2015. № 49. P. 322–337.

касательно истории единоверия XVIII – первой половины XIX в. не лишены некоторых лакун, закрыть которые мы попытаемся в настоящем исследовании.

Анализ историографии показывает, что до сих пор остается значительный круг вопросов и проблем, недостаточно освещенный в литературе. Прежде всего, отсутствует исследование в масштабах всей страны, где были бы на обширном материале показаны основные тенденции и региональные особенности развития единоверия. Мало внимания в работах уделено рассмотрению единоверия как явления сложного и многофакторного, в развитии которого важную роль играли экономический, политический, социокультурный аспекты.

Источниковая база исследования

Документальные источники

Законодательство:

– Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ), Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода (СППЧР)⁷⁵, «Пункты митрополита Платона» 1800 г.⁷⁶ (созданные на основе прошения московских старообрядцев, «Пункты» стали основополагающим документом для существования единоверия в Российской империи) – позволяют отчасти проследить официальную политику светских и духовных властей в отношении раскола и единоверия. Однако значительная часть законодательных актов носила закрытый характер, не все распоряжения, указы и законы публиковались;

⁷⁵ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1860.

⁷⁶ «Пункты митрополита Платона» опубликованы в кн.: Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб., 1857. С. 117–128.

– неопубликованные императорские указы, распоряжения министерств (в особенности МВД) и Синода⁷⁷ – дополняют официальное законодательство.

Делопроизводственная документация: документы из Российского государственного исторического архива (РГИА), Государственного архива Свердловской области (ГАСО), Государственного архива Пермского края (ГАПК), Государственного архива Кировской области (ГАКО), Государственного архива Оренбургской области (ГАОО), а также опубликованные источники:

– распоряжения Министерства внутренних дел, содержащиеся в работе Н. Варадинова⁷⁸, – дают богатый фактический материал о состоянии раскола и единоверия в различных частях страны, сведения об обращениях в единоверие и т. п. В труде Варадинова приводится обширный обзор распоряжений в отношении старообрядчества, также повлиявших на становление и развитие единоверия; определенное внимание в работе уделено обращению Иргизских монастырей в единоверие;

– дела об организации и деятельности секретных совещательных комитетов⁷⁹. Такие комитеты играли важную роль в распространении единоверия. Они координировали действия духовных и светских властей, именно в их делопроизводстве нашло отражение «тайное» законодательство, решения о передаче старообрядческих молитвенных зданий единоверцам, частные случаи обращения и т. п.;

– отчеты миссионеров и благочинных⁸⁰ – позволяют выявить особенности процесса обращения старообрядцев в единоверие на местах;

⁷⁷ См., напр: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190; и др.

⁷⁸ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8, доп.

⁷⁹ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42–46; ГАПК. Ф. 675. Оп. 1. Д. 1–4; и др.

⁸⁰ См.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 55, 65, 68, 85, 107, 115.

– клировые ведомости единоверческих церквей⁸¹ – использованы для исследования внутренней жизни единоверческих приходов, их территориального размещения, материального положения священников, выявления количества прихожан и т. п.;

– судебно-следственные дела об обращении в единоверие и уклонении в раскол⁸² – являются ценным и сложным по составу источниковым комплексом, включающим законодательство, статистику и другие сведения. В них содержатся материалы по локальной истории единоверия, позволяющие рассмотреть обстоятельства изменения конфессиональной принадлежности как общин (или их частей), так и отдельных их представителей;

– делопроизводство по вопросам управления единоверческими приходами и строительства новых церквей – позволяет проследить механизмы формирования и функционирования единоверческих приходов⁸³;

– материалы миссионерских съездов и съездов «православных старообрядцев (единоверцев)» второго десятилетия XX столетия – использованы для ретроспективной реконструкции воззрений интеллектуальной элиты единоверческих обществ предшествующего времени⁸⁴;

– альтернативные варианты компромисса между старообрядчеством и властями, проекты реформы единоверия представителей различных его направлений⁸⁵.

⁸¹ См.: ГАСО. Д. 53, 71, 94; и др.

⁸² См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 17948; Оп. 28. Отд. 2. Стол 1. Д. 197; Ф. 815. Оп. 15. Д. 81; ГАПК. Ф. 36. Оп. 2. Д. 29; Ф. 65. Оп. 2. Д. 823; Оп. 4. Д. 148, 181; и др.

⁸³ См.: ГАПК. Ф. 39. Оп. 1. Д. 82; Оп. 4. Д. 12; Ф. 65. Оп. 2. Д. 863; Оп. 4. Д. 145, 153, 157; Ф. 280. Д. 677; и др.

⁸⁴ Первый Всероссийский единоверческий съезд. СПб., 1912; Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде 23–28 июля 1917 года. Пг., 1917.

⁸⁵ См., напр.: РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Стол 1. Д. 86а, 86б; ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4; и др.

Статистические материалы:

- синодальная статистика (опубликованная и неопубликованная)⁸⁶;
- земская статистика, содержащаяся в основном в губернских адрес-календарях⁸⁷.

Привлекая к исследованию статистические материалы, необходимо помнить о недостоверности дореволюционной статистики в отношении старообрядчества и единоверия. Вопрос о ее достоверности и репрезентативности обсуждался еще в дореволюционной литературе⁸⁸. Современные исследователи также отмечают ее весьма относительную точность⁸⁹. Только с середины 1830-х гг. обер-прокурором Синода ежегодно предоставлялись сведения о количестве обратившихся к православию или единоверию старообрядцев. Однако эти цифры нельзя абсолютизировать, поскольку такие обращения зачастую были фиктивными и не приводили к действительной смене веры. Даже вопрос о количестве единоверческих приходов в России представляет собой сложную исследовательскую проблему (см. главу 3).

Повествовательные источники

Опубликованные в периодических изданиях второй половины XIX – начала XX в. сведения о переходе из старообрядчества в единоверие и православие⁹⁰, факты открытия новых единоверческих

⁸⁶ Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу : Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. С. 23–25; С. 027–028 (прил.); РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12701; Оп. 8. Д. 24189.

⁸⁷ См., напр.: Адрес-календарь Пермской губернии. Пермь, 1897; и др.

⁸⁸ См., напр.: *Ивановский Н. И.* О численности раскольников // Православный собеседник. 1867. № 8. С. 257–302; *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века. С. 7–18.

⁸⁹ См., напр.: *Боровик Ю. В.* Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2003. С. 32–36.

⁹⁰ См., напр.: *Коробкин И., свящ.* Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви // Духовная беседа. 1876. Т. 1. С. 729–733,

приходов⁹¹ и т. п. Здесь можно почерпнуть сведения по персоналиям, количеству присоединившихся к единоверию, условиям перехода в него и др.

Эпистолярные источники. Переписка лиц, оказывавших значительное влияние на развитие единоверия: митрополита Филарета (Дроздова)⁹², Н. И. Субботина⁹³, архиепископа Аркадия (Федорова)⁹⁴, Г. Ф. Казанцева, И. Т. Верховского и др.⁹⁵, а также мнение по вопросам единоверия И. С. Аксакова⁹⁶, документы, отражающие дебаты о развитии единоверия, в частности, о единоверческом епископе.

751–758; Т. 2. С. 21–23; Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие. Казань, 1878; Кролишковской единоверческой церкви священника Василия Семенова Дарендова повествование о том, как жил и что видел, будучи беспоповцем федосеева согласия, и как Божиим милосердием приведен к соединению со святою соборною апостольскою церковью // Братское слово. 1883. № 7. С. 324–344; № 8. С. 394–411; Иеромонаха Прокопия воспоминание о переходе о. Павла из раскола в православие и о своем присоединении к церкви // Там же. 1884. № 1. С. 5–31; и др.

⁹¹ См., напр.: Освящение единоверческой церкви в г. Сызрани // Странник. 1860. Т. 2, № 4, отд. 4. С. 113; Освящение единоверческой церкви Св. Николая на Рогожском кладбище // Душеполезное чтение : (известия и заметки). 1867. Т. 1, № 1. С. 44–45; Освящение Ковенской единоверческой церкви // Литовские епархиальные ведомости. 1871. Неофиц. отд., № 24. С. 1114–1115; *Борисович В., свящ.* Успехи единоверия между раскольниками Режицкого уезда // Полоцкие епархиальные ведомости. 1878. № 7. С. 246–247; и др.

⁹² Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. (Собранные и снабженные пояснительными примечаниями Л. Бродским). М., 1905; Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888; и др.

⁹³ *Марков В. С.* К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX в.: Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1864–1904). М., 1914.

⁹⁴ Письмо преосвященнейшего Аркадия, архиепископа Пермского, к Санкт-Петербургскому митрополиту Никанору // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1888. № 12. Неофиц. отд. С. 278–287; и др.

⁹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 466, 856, 857; и др.

⁹⁶ *Аксаков И. С.* О расколе и об единоверческой церкви в Ярославской губернии // Полн. собр. соч. : в 7 т. М. ; СПб., 1886–1887. Т. 7. С. 848–864.

Полемические источники, созданные представителями обеих сторон:

– произведения, написанные в поддержку официальной церкви и единоверия. В них содержатся и сведения об аргументации староверов (приводящиеся для того, чтобы их опровергать)⁹⁷;

– написанные старообрядцами полемические антиединоверческие сочинения, существующие как в рукописной традиции, так и гектографированные, из собраний Отдела рукописей Библиотеки Академии наук (ОР БАН)⁹⁸, Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ)⁹⁹, Древлехранилища Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета («Книга, правый путь показующая»; антиединоверческие произведения И. И. Зыкова¹⁰⁰ и Д. В. Батова¹⁰¹). В этих источниках содержатся сведения об отношении староверов к единоверию.

Повествования участников и свидетелей событий: «Летопись Ветковской церкви» Я. С. Беляева из Древлехранилища ИРЛИ¹⁰²; сочинения о разорении Иргизских монастырей, опубликованные И. В. Починской¹⁰³ и Ю. Д. Рыковым¹⁰⁴. Эти свидетельства очевидцев отражают события локальной истории единоверия, существенно дополняя другие источники.

⁹⁷ См., напр.: Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб., 1857; многочисленные публикации в журнале «Братское слово» и др.

⁹⁸ ОР БАН. Белокр. 100, 107, 109; Дружинин. 48, 49, 80, 524, 570, 571, 634, 1040, 1043, 1044, 1045, 1047, 1052, 1054, 1055, 1056, 1065, 1079, 1080, 1089.

⁹⁹ ОР РНБ. ОСРК. О.1. 372, 373; Q.1. 742, 1093, 1094; Тит. 288, 673, 2102.

¹⁰⁰ ЛАИ УрФУ. XII.180p/4389; V.1p./536.

¹⁰¹ Там же. V.52p/1004; V.46p/826; XVI.9p/5366.

¹⁰² ИРЛИ. Древлехранилище. I. 114. 387.

¹⁰³ ЛАИ УрФУ XIV.63p/685. Л. 150–154об. Опубликовано: *Починская И. В.* Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Вып. 7, Ч. 2. С. 190–191.

¹⁰⁴ *Рыков Ю. Д.* Новонайденная повесть о разорении Иргизского Средне-Никольского монастыря в 1837 г. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / отв. ред. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 301–313.

Цель и задачи исследования. *Целью* работы является исследование истории становления и развития единоверия в России в середине XVIII – начале XX в.

Для достижения цели были поставлены следующие *задачи*:

- выявление предпосылок возникновения единоверия;
- анализ политики духовных и светских властей по отношению к единоверию;
- анализ различных вариаций и региональных особенностей единоверия;
- характеристика точки зрения старообрядцев и официальной церкви на изучаемое явление;
- оценка масштабов распространения единоверия;
- изучение роли личностей в истории единоверия.

Методология исследования. В работе, наряду с общенаучными методами, используются такие методы исторического исследования, как историко-генетический (последовательное раскрытие свойств, функций и изменений изучаемой реальности в процессе ее исторического движения), историко-сравнительный (выделение сущности изучаемых явлений по сходству и различию, а также сравнение в пространстве и времени), историко-системный (позволяет устанавливать не только казуальную и причинно-следственную обусловленность, но и функциональные связи между историческими процессами и событиями), ретроспективный¹⁰⁵.

Работа базируется на принципах историзма (исторические явления или деятельность людей должны рассматриваться в контексте своего времени, нельзя их оценивать как современные нам) с использованием антропологического подхода (изучение человека как социального, культурного типа; важную роль играют взаимоотношения человек–общество и человек–человек), методов структурного анализа (события являются отражением совокупности глубинных изменений в обществе), а также локальной истории: описание и анализ реально существовавших социальных органи-

¹⁰⁵ Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 1987. С. 138–194; Мазур Л. Н. Методы исторического исследования. Екатеринбург, 2010. С. 432–488.

заций локального уровня, не исключающее создание коллективных портретов и биографий конкретных личностей¹⁰⁶.

Научная новизна исследования состоит в следующем. В ходе работы было введено в научный оборот значительное количество новых источников. Был проведен комплексный анализ причин и предпосылок возникновения единоверия. К важным результатам следует отнести и создание новой периодизации единоверия. Впервые в отечественной историографии на обширном источниковом (в значительной части неопубликованном) и историографическом материале были исследованы особенности появления и развития единоверия в различных регионах России, а также путем сравнительного анализа выявлены вариации единоверия на местах. Выделены основные направления единоверия. На основе данных, полученных в процессе исследования, была предпринята попытка создания новой концепции истории единоверия.

Я хотел бы поблагодарить за помощь, советы и поддержку друзей и коллег, работающих в Лаборатории археографических исследований и Лаборатории эдиционной археографии УрФУ, в особенности моих научных руководителей И. В. Починскую (под ее руководством я работал над темой в студенческие годы) и В. И. Байдина (руководившего моей кандидатской диссертацией, которая легла в основу этой книги). Также я благодарю моих родственников за терпение, понимание и заботу. Без всех вас эта книга не смогла бы увидеть свет!

¹⁰⁶ Ретина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 2009. С. 305–316; Кром М. М. Историческая антропология : пособие к лекц. курсу. СПб., 2000.

ГЛАВА 1. ФОРМИРОВАНИЕ ЕДИНОВЕРИЯ (XVIII – НАЧАЛО XIX в.)

1.1. Поиски компромисса между государством и старообрядцами в первой половине XVIII в.

Попытки диалога официальной церкви со старообрядцами начались задолго до официального учреждения единоверия в 1800 г. В единоверческой литературе, как в дореволюционной, так и современной, можно встретить мысль о том, что первые шаги в этом направлении делал сам патриарх Никон, разрешая «главному вождю появившегося тогда церковного раздора» – старцу Григорию Неронову совершать богослужение по старым книгам¹. Эта точка зрения тесно переплетается с утверждением в официальной дореволюционной православной историографии, что единоверие (т. е. одна общая вера до раскола) является исконным и нормальным состоянием официальной церкви², и призвана показать изначальную склонность официальной церкви к компромиссу для достижения утраченного церковного мира. Однако даже сторонники этой достаточно сомнительной теории признают, что во второй половине XVII – первой половине XVIII в. происходило все большее разделение между староверами и «никонианами». Причина такого разделения видится как в слишком резком характере реформ и «властолюбии» патриарха Никона, так и в существовавшей в то время

¹ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // *Путь на Голгофу*. М., 2005. Т. 2 : *Духовное наледи священномученика Симона, епископа Охтенского*. С. 110; Чубаров П., *свящ.* История становления русского православного единоверия // *Православное единоверие в России*. СПб., 2004. С. 53–54; Саранча Е., *Миролюбов И., Зимина Н. П.* Краткий очерк истории единоверия. М., 2009. С. 5.

² Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород. 1904. С. 1.

государственной системе и неуступчивости правительства в отношении старообрядцев.

Уступки, сделанные старообрядцам, противоречили бы принципу единообразия, который был одной из главных целей реформы патриарха Никона. В том же русле протекали и Петровские реформы, целью которых была всеобъемлющая регламентация жизни в России. Преобразования Петра I, углубившие раскол русского общества, еще четче обозначили старообрядчество как носителя «старины», религиозную и политическую оппозицию императорским новшествам.

В конце XVII в. староверие было уголовно наказуемым преступлением (указом 1685 г. – вплоть до смертной казни). В первой половине XVIII в. преследования и гонения продолжались. Нет необходимости подробно рассматривать политику государства и церкви в отношении старообрядчества в этот период, поскольку данная тема достаточно хорошо освещена в литературе, снабжена опубликованными источниками³ и не связана напрямую с задачами нашего исследования. Остановимся лишь на некоторых значимых сюжетах.

Законодательные акты этого периода, принятые под давлением духовной власти, окончательно уничтожили возможность сосуществования в церкви старого и нового обрядов: в 1720 г. был выпущен «Чин принятия раскольников в Церковь»⁴, в соответствии с которым обращенные должны были проклинать «ереси» и старые обряды, а также тех, кто их исповедует; 28 февраля 1722 г. было издано постановление Синода, которым запрещалось использование двоеперстия, даже если человек признавал официальную церковь и ее таинства. «Обрядовые разности» запрещались для «большого

³ См., напр.: Русское старообрядчество: светское и церковное законодательство XVII – XVIII вв. : монография / авт.-сост.: Р. В. Кауркин, Е. П. Титков, С. Р. Савенкова, А. В. Морохин. Н. Новгород, 2008.

⁴ Чин Како приимати от раскольников и отступников к православной вере приходящих [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/acts/18/1/1720_chin.htm (дата обращения: 06.09.2016).

единения верующих», но это отрезало путь к объединению со старообрядцами. Единственной формой присоединения староверов к официальной церкви был обязательный отказ от всех старых обрядов и убеждений⁵. В современной литературе подобные процессы разделения некогда единых конфессий, включающие усиление идеологических и институциональных различий, объясняются с помощью понятия «конфессионализация»⁶.

Несмотря на жесткий правительственный курс в отношении старообрядцев, власти вынуждены были в определенной мере считаться с ними. Это обусловлено тем, что сторонники «древлего благочестия» составляли значительную часть населения империи и, следовательно, были важны в экономическом плане. В наибольшей мере это проявилось в местах компактного проживания старообрядческого населения, имевших «стратегическое» значение. Здесь уже в первые десятилетия XVIII в. обозначились экономические рычаги воздействия старообрядчества на правительство. Светские власти раньше поняли необходимость ведения диалога со староверами, иногда даже в ущерб интересам официальной церкви, настаивавшей на силовом подавлении оппозиции.

Правительство вынуждено было пойти на существенные уступки старообрядцам в их идеологических и, что важно, пограничных центрах, ставших и значительными хозяйственно-экономическими единицами. Так, например, было в Поморье и Стародубье.

С началом Северной войны железоделательные заводы Олонекского края, находившиеся неподалеку от театра боевых действий, приобрели особое значение. Староверам, трудившимся на важном военном производстве, было разрешено безнаказанно исповедовать свою веру, им была обещана защита от «утеснений», что

⁵ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 113–118.

⁶ Об этой концепции см. Введение. В отношении истории единоверия эта концепция применялась Дж. Уайтом: *White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy, and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918* : PhD Thesis. Firenze, 2014.

нашло отражение в ряде указов Петра I и А. Д. Меншикова⁷. Однако такое снисхождение длилось недолго. «Утеснения» продолжились уже в 1720-е гг. И впоследствии для обеспечения безопасности Выговского центра поморским старцам пришлось пойти на непростой компромисс с властями, приняв официальную формулу моления за монарха и доказав таким образом свою лояльность⁸.

Схожая картина наблюдалась и в Стародубских слободах, которые возникли на территории Малороссии, граничащей с Речью Посполитой в 80–90-е гг. XVII в. – 1-е десятилетия XVIII в. Порубежное расположение этих слобод оказало решающее влияние на отношение правительства к ним⁹. Стародубские старообрядцы могли спокойно уйти за границу, поэтому правительство, заинтересованное в получении с них немалых доходов, вынуждено было создавать выгодные условия для удержания их на территории России. Правительство оберегало стародубцев, даже смотрело сквозь пальцы на их незаконные действия (вербовка старообрядцев из России, помощь беглым, подделка паспортов для них и т. д.). В 60-е гг. XVIII в. в слободах была учреждена система самоуправления. В 1767 г. была создана Малороссийская министерская канцелярия во главе с генерал-губернатором П. А. Румянцевым – сильным и надежным покровителем староверов¹⁰. Генерал-губернатор снисходительно относился к религиозным убеждениям старообрядцев, поскольку главной ценностью для него была государственная польза. Он покровительствовал староверам, защищая тем самым интересы государства.

Своеобразная ситуация сложилась на Урале. 1735 г. выдался крайне тревожным для уральских староверов вообще и для богатых

⁷ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь // Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т. 1. С. 7–11, 40–41, 47.

⁸ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. Новосибирск, 1974. С. 68.

⁹ Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII – XVIII вв. Киев, 1895. Вып. 1 С. 501.

¹⁰ Починская И. В. Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX века. Екатеринбург, 1994. С. 11–25.

приказчиков-старообрядцев в частности. Полулегальное существование староверов на заводах и стремление нового начальника Урало-Сибирского заводского округа В. Н. Татищева навести порядок не сулили ничего хорошего сторонникам дониконовской веры. В таких условиях здесь был создан первый в России проект компромисса староверов с государством, на несколько десятилетий опередивший свое время¹¹.

25 сентября 1735 г. группа уральских приказчиков (Родион Набатов, Григорий Сидоров, Григорий Осипов, Иван Осенев) подала челобитную на имя Анны Иоанновны от старообрядцев Нижне- и Верхнетагильского, Иргинского и Шайтанского заводов. Староверы изъявляли свою лояльность государственной власти, признавая императорский титул, моление за монарха и соглашаясь платить подати. В обмен на это они с крайней осторожностью просили позволить им придерживаться старых обрядов, не проводить новую перепись, которая выявила бы огромное количество незаписных беглых старообрядцев. Но главное, о чем просили приказчики, назначить двух или трех священников, «которые... престарелые от церквей за старостью отлучились и купно с нами по старопечатным книгам веру хранить желают». Скорее всего, староверы хотели легализовать беглых попов, находящихся у них издавна. Однако проект смотрел и в будущее, когда такие священники должны были назначаться с согласия господствующей церкви. Выдвинувшие этот проект старообрядческие лидеры были в основном беглоповцами (кроме И. Осенева, который был ближе к беспоповскому поморскому толку). Проект был проигнорирован правительством Анны Иоанновны и в конечном итоге перенаправлен в Синод, который резко отверг возможность диалога со староверами и даже начал следствие по этому делу, закончившееся, впрочем, безрезультатно¹².

Порой власти вынуждены были считаться и с военным потенциалом старообрядцев, который они использовали для защиты

¹¹ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 67–77.

¹² Там же. С. 77–82.

своих религиозных интересов. Так, терским казакам в ходе семилетней борьбы (1738–1745) удалось добиться разрешения на двоеперстие. В 1745 г. соответствующее предписание издал епископ Астраханский Илларион¹³. Он позволил употреблять казакам двоеперстие при условии, что у них «иного расколу нет»¹⁴. Данное соглашение было достигнуто (как это уже бывало) путем взаимных угроз, причем стороны «сражались» на идеологическом (увещевания митрополита Иллариона, угроза «изъять» у казаков их попов) и политическом фронтах (угроза казаков «разбрестись», правительство же нуждалось в их лояльности и военной службе).

Аналогичная ситуация вынужденной терпимости (правительство нуждалось в военной помощи казаков и их пограничной службе) к старым обрядам сложилась и в Яицком (Уральском) казачьем войске, где население почти поголовно принадлежало к староверию. Правительство смотрело на раскол сквозь пальцы, а меры против раскола были слабыми и практически не приносили результатов. Ярким показателем этого является отсутствие православных церквей. До 1800 г. в г. Уральске числилось 4 православных церкви, однако, скорее всего, служба там шла по старым книгам¹⁵.

Таким образом, уже в первой половине XVIII в. был создан ряд прецедентов ведения более или менее успешного диалога государственной власти и локальных групп староверов. Однако не стоит преувеличивать значение этих отдельных случаев. Масштабы компромиссных действий властей в отношении старообрядчества не идут ни в какое сравнение с масштабами репрессивной и карательной политики¹⁶. Продуктивный диалог был практически невозможен в рамках сложившейся за почти 100 лет существования

¹³ Найти фамилию епископа Иллариона нам не удалось.

¹⁴ *Шлеев С. И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 118–119.

¹⁵ *Витевский В. Н.* Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. Казань, 1878. С. 18.

¹⁶ Самые известные примеры: подавление Тарского бунта (1722) и выгонка Ветки (1735). См.: *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев... С. 34–66; *Починская И. В.* Старообрядческое книгопечатание... С. 17–18.

старообрядчества государственно-церковной системы отношений к нему. Фактически мощная государственно-церковная машина оказалась не в силах подавить раскол, который вопреки преследованиям набирал силу. Постепенно правящая элита империи начала осознавать необходимость легализации староверов и включения их в полноценную социально-экономическую жизнь страны.

Для подобных изменений к 1760-м гг. вполне созрели следующие предпосылки:

1. *Социально-экономические.* На протяжении XVIII в. протекали процессы постепенной дерадикализации и расслоения старообрядчества. Представители новых поколений староверов уже не горели желанием умирать за «аз единый»; значительно смягчилось отношение староверов к миру. Представители старообрядческой буржуазии вели успешную хозяйственную и торговую деятельность, поэтому правительству было выгодно собирать со староверов повышенные налоги, а те, в свою очередь, стремились, чтобы государство их не трогало. В этот период возросло экономическое влияние старообрядцев, укрепились их позиции в обществе. Так, при уверенности староверов в сохранении своей веры и культуры, что являлось первоочередной потребностью, у некоторых из них появилось желание легализоваться для более успешного осуществления своей хозяйственной и торговой деятельности.

2. *Религиозные (проблема священства).* На протяжении всего XVIII в. крайне важной проблемой для старообрядцев был вопрос священства. Решить эту проблему можно было двумя способами: отказаться от попов вообще, такой путь получил название «беспоповщина»; либо брать беглых «никонианских» попов и «исправлять» их, это направление получило название «беглопоповщина». Беглопоповцам, не имевшим архиереев, нужна была законная трехчинная иерархия¹⁷, да и практика принятия беглых священников из господствующей церкви, мягко говоря, была неканоничной и устраивала далеко не всех. Для возрождения старообрядческой

¹⁷ Православная каноничная иерархия должна состоять из трех чинов: дьяконского, священнического, епископского.

иерархии необходимы были архипастыри, поисками которых занимались староверы на протяжении XVIII – первой половины XIX в.¹⁸ Получить их можно было не только из русской церкви, но и из других православных церквей¹⁹. Несмотря на то, что «никонианская» иерархия РПЦ была наиболее близка староверам в географическом и историко-культурном плане, подавляющее большинство ревнителей старины не видели даже гипотетической возможности принять ее архипастырей. Однако мысль о союзе с официальной церковью зародилась в умах некоторых беглопоповцев. Среди беспоповцев идея независимой полноценной иерархии была распространена меньше (что не мешало некоторым представителям поморщины вынашивать планы возобновления архиерейства посредством хиротонии рукой покойного митрополита Ионы)²⁰.

3. *Политические.* Включение России в орбиту европейской политики, проникновение западной культуры и распространение идей просвещения и веротерпимости в среде правящей элиты вкупе с определенным стечением обстоятельств привели в 1760-е гг. на престол двух монархов-немцев. Они не имели предубеждений относительно сторонников старой веры и пытались использовать их в прагматических целях. Вместе с тем ослабление позиций церкви, произошедшее во время правления Петра I, продолжилось в екатерининскую эпоху. Это позволяло светским властям проводить нужную им политику в отношении старообрядчества, в значительно меньшей мере руководствуясь интересами церкви. В 1750–1760-е гг. произошел радикальный переход от политики

¹⁸ См., напр.: *Верховский Т. А.* Искание старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства. СПб., 1868; *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. Очерки поповщины // Собр. соч. : в 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 191–555; *Скворцов Д. И.* Первые старообрядческие архиереи и учреждение единоверия. СПб., 1903.

¹⁹ Так, например, уральские беглопоповцы пользовались услугами попов «грозинского» и «рязанского» поставления. См.: *Белобородов С. А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX–начале XX в. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных) : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012. С. 118.

²⁰ *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. Очерки поповщины... С. 331–335.

тотального преследования старообрядчества к политике «просвещенного абсолютизма», выразившейся в значительной либерализации правительственного отношения к староверам.

Уже с 1754 г. выходит ряд постановлений, направленных на возвращение беглых из-за границы²¹. Под действия этих указов попадали и старообрядцы. Однако первым достаточно широко известным актом, с которым принято связывать начало эпохи относительной религиозной терпимости в отношении старообрядцев, был указ Петра III от 29 января 1762 г. «О сочинении особого положения для раскольников, которые, удалясь за границу, пожелают возвратиться в отечество»²². Указ предусматривал беспрепятственное возвращение староверов из Польши для поселения их в Сибири, Барабинской степи «и тому подобных местах». В этом документе декларировался отказ от преследования староверов и желание использовать их для государственной пользы, т. е. для заселения огромных пустующих окраин империи. Указом предписывалось разработать новое положение о староверах, в котором должны были обозначаться конкретные детали отношений правительства и «раскольников». Однако этот указ не был реализован при жизни императора.

Начинание мужа продолжила Екатерина II, издав знаменитые манифест от 4 декабря и указ от 14 декабря 1762 г.²³ В первом провозглашалась возможность вернуться в Россию ее подданным, бежавшим за рубеж. Его основной целевой группой были старообрядцы, бежавшие на территорию Речи Посполитой. Второй конкретизировал условия возвращения. Вернувшимся предоставлялась полная амнистия и существенные льготы (право на ношение бороды и платья старого образца, временное освобождение от налогов и т. д.). Важным моментом было то, что селиться им разрешалось в определенных частях страны для освоения

²¹ Полное собрание законов Российской империи. 1-е собр. СПб., 1830. (далее – ПСЗ). Т. 14, № 10284, 10454, 10619, 10889; Т. 15, № 11179, 11265.

²² ПСЗ. 1-е собр. Т. 15, № 11420.

²³ Там же. Т. 16, № 11720, 11725.

новых территорий. Места для поселения были назначены не только в отдаленных Сибирской губернии и Барабинской степи, но и в Астраханской губернии «от Саратова вверх по Волге... при реке Тишане, Вертубани, Иргизе, Санзалее, Березовке, по Волге от Саратова ниже речки Мухар-Тарлика, Меньшого Тарлика, Большого Тарлика, между... последним и Камышевым буераком... в Оренбургской губернии по реке Сакмаре, Самаре, по Волге от Самары до устья Иргиза; в Белгородской губернии...». Правительство обещало не притеснять староверов, а те должны были платить двойной оклад²⁴. Это привело к возвращению части староверов, бежавших в прежние времена от гонений. Для обеспечения их безопасного проезда к месту проживания 20 января 1763 г. был издан соответствующий указ²⁵.

Манифестом от 15 декабря 1763 г. была уничтожена Раскольникья контора, а старообрядцы подчинены общим «присутственным местам»²⁶.

Следующее показательное для истории единоверия решение прозвучало в манифесте «О учинении вновь переписи незаписавшимся потаенным раскольникам и о положении их в оклад» от 3 марта 1764 г.²⁷: к церковным таинствам допускались те старообрядцы, которые кроме двоеперстия никаких разногласий с господствующей церковью и светской властью не имели, т. е. признавали их легитимность и не являлись выразителями социального протеста. Однако в таком состоянии они должны были находиться лишь некоторое время, пока полностью не перейдут в православие (т. е. откажутся от двоеперстия). Тем же манифестом «тайным раскольникам» предписывалось отвечать по всей строгости закона.

11 октября 1764 г. вышел указ о дозволении старообрядцам (в том числе иностранцам и евреям, принявшим старообрядчество)

²⁴ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 30–31.

²⁵ ПСЗ. 1-е собр. Т. 16, № 11738.

²⁶ Там же. № 11989, п. 19.

²⁷ Там же. № 12067.

вернуться из Литвы²⁸. Следует, впрочем, отметить, что большая часть старообрядцев была «выведена» в Россию в ходе второй «выгонки» Ветки 1764 г. Таким образом, видно, что Екатерина II вполне могла допускать существенные отклонения от в целом либерального курса в отношении старообрядчества.

Правительство периодически подтверждало, что «раскольниками» не признаются те, кто употребляют двоеперстие, а церкви и ее таинств «не чуждаются»²⁹. Переоценка значения обряда в определенной мере была произведена и в церковных кругах. Так, в 1766 г. было опубликовано сочинение молодого архимандрита Троице-Сергиевой лавры Платона (Левшина)³⁰ «Увещание к раскольникам», где говорилось об отсутствии догматических различий между православными и старообрядцами, обрядовые же различия признавались несущественным препятствием в деле объединения старообрядцев и официальной церкви³¹.

Прагматическое отношение правительства к староверам было «палкой о двух концах». Указами 1767–1768 гг. старообрядцев наравне с остальным населением обязали выполнять рекрутскую повинность³².

В 1782 г. старообрядцы были освобождены от двойного оклада и в этом отношении сравнивались с православными³³.

По дополнительному указу к «Жалованной грамоте городам» 1785 г. старообрядцам разрешалось занимать должности в городском самоуправлении, в том числе и пост городского головы³⁴.

²⁸ ПСЗ. 1-е собр. Т. 16, № 12260.

²⁹ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 32.

³⁰ Будущего митрополита Московского и основателя единоверия.

³¹ Платон (Левшин), архим. Увещание к раскольникам с чиноположением, как принимать обращающихся из них к Православной вере. СПб., 1766.

³² ПСЗ. 1-е собр. Т. 18, № 12997, 13023, 13076.

³³ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 35.

³⁴ ПСЗ. 1-е собр. Т. 22, № 16238; Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1860. Кн. 1 (1716–1800). С. 729–732. (Далее – СППЧР.)

Правительство приняло меры для своеобразной легализации старообрядчества, существенно смягчилось отношение к нему. Был издан ряд указов, постепенно уравнивавших староверов с прочим населением империи. Старообрядчество приобрело легальный статус на определенных территориях. Шаги, сделанные в этот период правительством, ознаменовали собой серьезные изменения в отношениях между государством и старообрядчеством.

Однако не следует думать о слишком сильной либерализации политики времен «просвещенного абсолютизма» в отношении старообрядцев. По-прежнему государство было настроено против них (как инакомыслящего и нелояльного правительству слоя населения), и в отношении староверов порой предпринимались строгие меры. К тому же некоторые проекты по делам религии эпохи «просвещенного абсолютизма», разработанные представителями просвещенной европеизированной элиты, были далеки от либерализма³⁵. Впоследствии некоторые их положения были реализованы в период правления Николая I.

1.2. Единоверие: от первых опытов к законодательному оформлению (1750–1790-е гг.)

С середины XVIII в. процесс сближения староверов с государством и, в меньшей степени, с церковью активизировался. Попытки достижения компромисса стали стремительно множиться, и подобные идеи распространялись по всей стране.

Традиционно в литературе, посвященной единоверию, особенно в обобщающих трудах, выделяют три главных события, повлиявших на развитие этого явления в конце 1770-х – середине 1790-х гг., причем представлены они как линейная последовательность. К ним относятся: дозволение архиепископа Херсонского Никифора (Феотоки) староверам с Знаменки служить по старым обрядам (1779–1780); первое законодательное утверждение единоверия в виде стародубского проекта инок Никодима и Г. А. Потемкина

³⁵ Рязев А. С. Неизвестные проекты русского «просвещенного абсолютизма» по делам религии // Отечественная история. 2004. № 2. С. 144–146.

(1784); неудачная попытка внедрения единоверия на Иргизе «строителем» Сергием (Юршевым) (1790–1796). Признавая безусловную важность всех этих сюжетов, хочется отметить, что такой подход не дает целостного и последовательного видения процесса зарождения единоверия по трем причинам. Во-первых, слабо прослеживается связь между этими сюжетами, хотя они были сильно переплетены и взаимосвязаны. Во-вторых, в работах подавляющего большинства исследователей не отражены попытки договориться с властями, предпринимаемые многими регионами огромной империи. Привлечение материалов в масштабах всей страны и установление связи между ними позволит взглянуть на формирование единоверия как на закономерный процесс, хотя и не лишенный противоречий и случайностей, а не как на последовательность не связанных друг с другом событий. В-третьих, расположение этих сюжетов в указанном порядке не дает верного представления о хронологии. Приведенные даты отражают завершение сюжетов, но не их начало (а это разница в десятки лет). В связи с этим представляется целесообразным перейти к проблеме поиска компромисса сначала в Стародубье, затем в Новороссии и далее – на Иргизе.

Разбирая данные сюжеты, следует учитывать, что ключевой проблемой для старообрядцев-поповцев этого периода была проблема священства и, если брать шире, иерархии. Можно было решать ее несколькими способами: принимать беглых попов из господствующей церкви и каким-то образом «исправлять» их; найти епископа, не запятнанного в связях с «никонианами», чтобы он стал основателем старообрядческой иерархии; испросить священников в официальной церкви, но постараться сохранить максимальную автономию. В последнем случае канонический статус, с точки зрения староверов, у них был бы такой же, как и у беглых попов (перешедшие от «еретической» иерархии), однако в этом случае старообрядцам пришлось бы входить в подчинение к «никонианским» иерархам, чего они в большинстве своем не желали. Единоверие и беглопоповщину в таком случае можно рассматривать как две стороны одной медали, поскольку решали они одну проблему.

Крайне интересен процесс формирования единоверия на западных рубежах. Первые попытки начали предприниматься еще в 1750-е гг. Так, в 1755 г. попытались пойти на компромисс с властями ветковские, гомельские и стародубские староверы, подав челобитную о том, чтобы «великороссийские архипастыри рукоположили им выборного от них человека» во епископа. К сожалению, архивных данных о судьбе этой просьбы не обнаружено. Вероятнее всего, в удовлетворении ходатайства было отказано³⁶.

В 1757 г. из Стародубья последовала очередная просьба прислать православных священников. Просителем выступил местный заводчик Никита Корнев, неоднократно писавший подобные челобитные в Синод. Для начала он планировал получить двух священников – одного для своего завода, а другого для слободы Климовой. Судьба этого ходатайства осталась также неизвестной³⁷.

Принимая во внимание, что оба этих случая хронологически расположены очень близко, можно предположить, что либо речь идет об одном и том же событии, тогда в одном из случаев неверно указана дата; либо прошение 1755 г. – это одно из многочисленных посланий Н. Корнева в Синод. В любом случае можно с уверенностью утверждать, что в Стародубье в это время начинает формироваться тенденция на сближение с официальной церковью.

Об этом говорит и прошение 10 жителей старообрядческой слободы Клиницы во главе с Федором Федоровым Поповым, поступившее в Синод в 1761 г. Они просили поставить им двух священников из их среды. В марте 1762 г. реализацию этой просьбы Синод возложил на епископа Черниговского Кирилла (Ляшевицкого), который, проигнорировав пожелания стремящихся к воссоединению староверов, поставил им священника белгородского Троицкого собора Семена Логинова, которого «в посаде встретили недружелюбно», оказалось, что на таких условиях в «ограду

³⁶ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины... С. 327–328; Алексеев И. История о бегствующем священстве. М., 2005. С. 20.

³⁷ Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796) // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–980.

церкви» они «приступить не похотят». В результате о. Семен вынужден был «удалиться назад»³⁸.

В стародубских прошениях достаточно ясно прослеживается очередная попытка легализации беглопоповщины. Если староверы принимали к себе беглых попов от господствующей церкви (однако проводили над ними «исправу» – обряд очищения), то естественной видится мысль об их рукоположении на законном основании. В таком случае староверы попадали бы в зависимость от епархиального начальства. Этим объясняется их нежелание брать священников со стороны. Единственным вариантом было поставить своих надежных людей. Кроме всего прочего, это гарантировало бы неприкосновенность и неизменность обрядов, а также высокую степень религиозной автономии.

Закономерным итогом нарастания этих тенденций стал первый реализованный на практике проект относительно массового включения староверов в общественную систему Российской империи. Подобный проект явился выражением политики государства, направленной на снятие остроты противоречий между староверами и официальными структурами, превращение их из оппозиционно настроенной части общества в лояльных подданных. Проект также отвечал желанию торгово-промышленной верхушки стародубской беглопоповщины вести свою экономическую и религиозную деятельность на законных основаниях. Рассмотрим причины создания такого соглашения:

1. Наивысшая либерализация политики светских властей по отношению к старообрядчеству во второй половине XVIII – начале XIX в.

2. Местные старообрядцы опасались, что «оттепель» в отношениях государства к ним – явление временное и что все может измениться. Переход «в ограду» официальной церкви значил бы полную легализацию стародубских староверов, что могло обеспе-

³⁸ Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796). С. 980.

чить им относительно спокойную жизнь, при условии сохранения ими «древлеправославных» обрядов.

3. Уже упоминавшееся «оскудение священства» и отсутствие иерархии у старообрядцев.

4. Стародубье проиграло борьбу Москве (главенство которой признал даже Иргиз) за первенство в беглопоповском старообрядчестве. В этих условиях «в Стародубе естественно было явиться первой попытке к сближению с господствующей церковью»³⁹.

5. Важную роль в появлении стародубского проекта сыграл экономический фактор. Умеренная верхушка старообрядцев-беглопоповцев стремилась к сближению с официальной церковью во многом для того, чтобы защитить свои экономические интересы, а государству, в свою очередь, были необходимы богатые налогоплательщики.

6. Нельзя недооценивать роль личности в истории, так как для важного исторического шага (когда предпосылки уже сложились) нужен лидер. Такие лидеры были как со стороны старообрядчества, так и со стороны власти.

Лидером старообрядцев стал инок Никодим⁴⁰ (1745–1784) – один из самых влиятельных наставников стародубской беглопоповщины. Он родился в Калуге, в юности жил в Москве. Продолжительное время странствовал по старообрядческим поселениям, монастырям и скитам. Принял иночество на Иргизе, затем «удалился» в Стародубье, в Рождественский Малиноостровский монастырь. Позже стал жить в пустынном месте, неподалеку от посада Злынка Новозыбковского уезда. Вскоре там образовалась небольшая обитель во имя Успения Пресвятой Богородицы. Несмотря на молодость инок Никодим принимал участие во всех значительных событиях жизни старообрядчества. С 1765 г., после неудачной попытки староверов поставить себе епископа

³⁹ Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории : ист. очерк В. В. Андреева. СПб., 1870. С. 298.

⁴⁰ Подробнее о Никодиме см.: Белоликов В. З. Инок Никодим Стародубский: (Его жизнь и литературная деятельность). Киев, 1915.

рукой митрополита Ионы⁴¹, он загорелся идеей о получении старообрядцами архиерейства именно из официальной церкви⁴². Такие взгляды Никодима не случайны. Среди ветковско-стародубских дьяконовцев⁴³ все большее распространение получает мнение о необходимости сближения с церковью и государством, что в перспективе могло обеспечить старообрядцев законными священниками и даже епископами.

Не последнюю роль в переориентации части стародубских староверов на более мягкое отношение к господствующей церкви сыграла утрата Стародубьем ведущих позиций в беглопоповщине после «перемазанского» собора⁴⁴ 1779–1780 гг. Лидеры стародубцев Никодим и Михаил Калмык принимали самое живое участие в спорах с москвичами и иргизцами (в частности, с Сергием Юршевым), однако отстоять свои позиции не сумели. Более того, им пришлось отчаянно защищаться от пропаганды противников в самом Стародубье, где ряд слобод также был склонен к «перемазановщине»⁴⁵.

В такой ситуации поворот лицом к господствующей церкви был естественным шагом для духовных лидеров Стародубья.

⁴¹ Святитель Иона Московский, последний митрополит Киевский и всея Руси (1448–1461), проживавший в Москве. Канонизирован в 1547 г.

⁴² Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 123–124.

⁴³ Дьяконовское согласие – название керженского по происхождению беглопоповского согласия. Основатель – дьякон Александр из Нерехты. Его согласие стали называть дьяконовским. Принимали беглых попов через отречение от ересей. Изначально дьяконовское согласие именовалось лысеновщиной (от Т. М. Лысенина – старообрядческого писателя и полемиста).

⁴⁴ На этом соборе победила точка зрения рогожских, керженских и иргизских староверов. Было решено принимать священников, приходящих от господствующей церкви, вторым чином (через миропомазание). Спорившие с ними дьяконовцы предлагали принимать третьим чином (через отречение от ересей). Существовал также первый чин (перекрещивание в полном облачении). См.: Перемазовщина [Электронный ресурс] // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. URL: <http://www.brocca.ru/text/076/589.htm> (дата обращения: 06.09.2016).

⁴⁵ Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев: (Старообрядческий (впоследствии единоверец) писатель второй половины XVIII в.). Киев, 1914. С. 6–9.

Одним из главных сторонников (даже более последовательным⁴⁶, чем инок Никодим) принятия не только священства, но и архиерейства от официальной церкви был знаменитый писатель и полемист Яков Стефанов Беляев⁴⁷, автор многочисленных произведений, в том числе ценнейшего источника по истории стародубских старообрядцев 1779–1784 гг. – «Летописи Ветковской церкви»⁴⁸.

После провала попытки добыть себе архиереев у греческого митрополита Евсевия Ипетского в начале 1781 г. лидеры Стародубья окончательно пришли к выводу о необходимости заимствования епископата у официальной церкви. Не позднее марта 1781 г. началась переписка Никодима с митрополитом Петербургским Гавриилом (Петровым). Параллельно Никодим и Беляев усилили проповедь, стремясь склонить стародубцев к сближению с официальной церковью⁴⁹. 20 июня 1781 г. в Стародубье вернулся инок Герасим, ездивший с «польтекулярным» (частным) письмом в Москву и Петербург и встречавшийся с архиепископом Платоном (Левшиным), митрополитом Гавриилом (Петровым) и Г. А. Потемкиным. Те пообещали оказать всяческую поддержку, когда удостоверятся, что просителей много (сам же Герасим им сообщал, что сторонников перехода в «ограду церкви» на особых условиях насчитывается порядка 100 чел., что было, по мнению иерархов и Потемкина, недостаточно). Архиереи обещали дать священников, в том числе поставить новых из самих старообрядцев, и снять с присоединяющихся «клятвы» (проклятия). А также Потемкин обещал выхлопотать у государыни 20 тыс. руб. на устройство

⁴⁶ Религиозные воззрения Беляева эволюционировали. Изначально Беляев стоял на перемазановских позициях, даже ездил на Урал в качестве представителя московских староверов, однако в 1780 г. стал сторонником принятия архиерейства или, по крайней мере, священства от официальной церкви. Позже стал искренним единоверцем. См.: *Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев...* С. 13.

⁴⁷ О нем см.: *Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев...*

⁴⁸ ИРЛИ. Древлехранилище. I. 114. 387.

⁴⁹ *Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев...* С. 13–16.

церквей. От староверов же требовалось молиться за Святейший синод и императрицу⁵⁰.

Интересно отметить, что решение о переходе в «ограду» официальной церкви не отражало настроений жителей стародубских слобод. Это было мнение нескольких человек (части духовной элиты), имевших, впрочем, достаточно сильный авторитет и влияние на рядовых староверов: иноков Никодима, Герасима, Арсения, бельца Якова Беляева. Они «сделали меж собою присягу», решив довести дело до конца⁵¹.

В 1781 г. состоялся разговор Никодима с графом П. А. Румянцевым, который обещал помочь в решении проблемы со старообрядческим священством. После чего началась переписка Никодима с Г. А. Потемкиным. После этой «подготовительной» работы Никодим «решился начать дело уже формальным порядком».

Надо сказать, что Беляев мыслил глобальней Никодима и предлагал включить в прошение пункт о разрешении иметь старообрядцам церкви не только в Стародубье, но и по всей России. Согласно рекомендациям властей, в 1783 г. текст прошения был разослан по слободам, однако слобожане не стремились подписывать не слишком понятный и не слишком приемлемый документ. Сторонникам Никодима (прежде всего, Беляеву) пришлось приложить немало усилий⁵², чтобы собрать «обильную жатву» в 1200 подписей⁵³. Приведем для сравнения количество жителей Стародубских слобод на 1765 г.: 16 872 чел.⁵⁴ Надо полагать, что в успешно развивавшихся слободах в 1780-е гг. населения было не меньше, а скорее всего больше. Это означает, что в 1783 г. око-

⁵⁰ ИРЛИ. Древлехранилище. I. 114. 387. Л. 162об.–163.

⁵¹ Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев... С. 17.

⁵² Доходило до того, что противники принятия священства из официальной церкви угрожали физической расправой собирающим подписи, а Беляеву даже пришлось охранять уже подписанные листы, спрятавшись в лесу, поскольку несогласные хотели их разорвать. См.: ИРЛИ. Древлехранилище. I. 114. 387. Л. 215.

⁵³ Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев... С. 19–23.

⁵⁴ Починская И. В. Старообрядческое книгопечатание... С. 16. К сожалению, данные за 1780-е гг. обнаружить не удалось.

ло 15 % староверов мужского пола⁵⁵ поставили свои подписи под никодимовым прошением, а если учесть, что большинство из них пришлось с большим трудом уговаривать, т. е. они не были стойкими «идейными» единоверцами, то число истинных сторонников единоверия оказывается совсем небольшим⁵⁶.

В октябре 1783 г. Никодим и Беляев отправились в Москву, где пробыли до 15 декабря. Там они были представлены архиепископу Платону (Левшину), которому подали свое «формальное прошение». В конце декабря 1783 – январе 1784 г. просители находились в Петербурге. Никодим был представлен Потемкиным лично императрице. Инок слезно умолял Екатерину II не оставлять староверов без иерархии и душевного спасения. Также Никодим заручился поддержкой некоторых иерархов официальной церкви (митрополита Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) и архиепископа Псковского и Рижского Иннокентия (Нечаева)). Однако Никодиму не суждено было увидеть плоды своих трудов, он неожиданно для всех скончался 12 мая 1784 г., что привело к усугублению ситуации с принятием единоверия в Стародубье⁵⁷.

Прошение стародубцев было подкорректировано Г. А. Потемкиным, который видел в некоторых его пунктах канонические противоречия. Кроме того, он хотел соединить данный проект со своими планами заселения Новороссии старообрядцами. В 12 пунктах были выражены три главных условия⁵⁸:

1. Староверы просили «разрешить» (отменить) «клятвы» (проклятия), наложенные на старые обряды. При чем предусматривалось,

⁵⁵ Всего 16 тыс. жителей, включая и женское население, а подписи в подобных документах ставили лишь мужчины.

⁵⁶ Были даже случаи волнений, вызванных сбором подписей. Так, в августе 1783 г. случилось «возмущение» в слободе Зыбкой. Несогласные принять «благословенных» священников задумали отомстить тем, кто подписался. Последние «спрятались и весьма опасны были и боялись тревоги». «Доношение» несогласных к Румянцеву ни к чему не привело. См.: ИРЛИ. Древлехранилище. I. 114. 387. Л. 209об.

⁵⁷ Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев... С. 24–28.

⁵⁸ Шлеев С. И, *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 129–131.

что официальная церковь совершит это вместе с Вселенскими патриархами.

2. Разрешалось богослужение по старым книгам и обрядам.

3. Староверам предоставлялся хор-епископ⁵⁹, который, будучи подчинен непосредственно Синоду, являлся бы главой всех российских старообрядцев.

Г. А. Потемкин, надо полагать, прекрасно понимал, что процедура отмены клятв займет значительное время, к тому же придется вступать в непростые переговоры с патриархами. Он, будучи искусственным дипломатом, сформулировал замечательную концепцию, которой на протяжении более 100 лет пользовались православные миссионеры: клятвы положены не на обряды, а на тех, кто из-за этих обрядов уклоняется от церкви⁶⁰.

Второе условие было принято Потемкиным без изменений. Третье же он принимать отказался, поскольку оно давало староверам огромную автономию, фактически узаконенную старообрядческую иерархию. Поэтому «Светлейший» в своем «Объявлении» от 27 августа 1785 г.⁶¹ предложил староверам другой вариант: старообрядцев-«соединенцев»⁶² планировалось поселить в Таври-

⁵⁹ Согласно Энциклопедии Брокгауза и Ефрона, хорепископы (от греч. *χορηγίσκοποι* – сельские епископы) – лица, имевшие пресвитерскую, а иногда епископскую степень и особенно уполномоченные от епископа города. Хорепископы были значительно ограничены в правах, не имели права посвящать пресвитеров и дьяконов. Впоследствии они были переименованы в экзархов и, наконец, в протопопов (в официальной церкви – «благочинные»). См.: Хор-епископы [Электронный ресурс] // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. URL: <http://www.brockhaus.ru/text/108/317.htm>. (дата обращения: 06.09.2016). Очевидно, что старообрядцам был необходим «полноценный» епископ, который мог бы рукополагать священников. Под древней, неясной и расплывчатой формулировкой «хор-епископ» староверы фактически подразумевали викарного епископа. Таким образом, они пытались смягчить весьма смелое, по мнению иерархов официальной церкви (не желавших поставять «раскольников» собственного архиерея), требование.

⁶⁰ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 130.

⁶¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 780. Л. 17об.–19.

⁶² «Соединенцы» («согласники») – название староверов, перешедших под юрисдикцию официальной церкви в конце XVIII в. Термины «единоверие», «единоверцы» вошли в употребление с 1800 г.

ческой епархии и выделить им епархиального архиерея, а также построить каменный монастырь и несколько церквей⁶³, чему стародубцы весьма сопротивлялись, но в конечном счете получилось совсем странно: староверов переселять не стали, но они были приписаны к Таврической епархии⁶⁴.

Кроме того, вследствие отказа стародубцев переселяться на новые земли произошел конфликт между ними и Екатеринославским архиепископом Амвросием (Серебренниковым), который отказывался рукополагать во священники кандидатов, предоставленных «соединенцами». Ситуацию удалось разрешить, лишь обратившись в 1787 г. к митрополиту Петербургскому Гавриилу (Петрову), который прислал в 1788 г. столичного протоиерея Андрея Иоаннова Журавлева. К этому времени власти не только не дали «согласникам» архиерея, но и заставляли отречься от «обществования» со своими собратьями, отрицающими пункты Никодима–Потемкина, и проклинать все ереси, которые проклинала официальная церковь⁶⁵.

Столичный протоиерей с помощью все того же Беляева начал заниматься «обращением» в единоверие и вопросами организации новых единоверческих приходов. В том же году о. Андрей «завел в разных местах четыре церкви, и оставил по себе определенных от преосвященного (Екатеринославского. – А. П.) православных священников»⁶⁶. К 1795 г. в Стародубских слободах и в «Таврической области» Екатеринославской епархии насчитывалось

⁶³ Журавлев А. И., *прот.* Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях. СПб., 1795. С. 123–125.

⁶⁴ Для присоединения к единоверию монахов двух старообрядческих монастырей – Лаврентьева и Чонского, а также нескольких мещан Белицкой округи Могилевского наместничества тоже пришлось, по указанию Синода, приписать к Екатеринославской епархии. См.: Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796)... С. 990.

⁶⁵ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 129–135; Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев... С. 29–31.

⁶⁶ Журавлев А. И., *прот.* Полное историческое известие... С. 125.

12 «согласнических» церквей, о которых пишет вышеупомянутый о. Андрей⁶⁷:

1. Церковь Святой Живоначальной Троицы, неподалеку от посада Злынки в Троицкой Никодимовой пустыни, освящена в 1791 г. Иноков и бельцов насчитывается от 30 до 40 чел.

2. Церковь Благовещения Пресвятой Богородицы там же. Освящена в 1795 г.

3. Церковь Успения Пресвятой Богородицы в посаде Климовском, построена и освящена в 1789 г.

4. Церковь Святого Иоанна Предтечи, там же, теплая, освящена в 1795 г.

5. Церковь Преображения Господня в Зыбковском посаде, освящена в 1794 или 1795 г.

6. Вознесенская церковь в посаде Злыньском, освященная в 1794 г.

7. Церковь во имя Пресвятой Богородицы Корсунской в Корсунском монастыре в Таврической области, освящена в 1787 г.

8. Церковь во имя Знамения Пресвятой Богородицы в с. Знаменка, время освящения точно неизвестно.

9. Церковь Преображения Господня в Елисаветграде, освящена в 1788 г.

10. Церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы в Кременчуге, освящена в 1794 г.

11. Церковь (в честь кого освящена – неизвестно) в Миргородском уезде в Злынской станице. Ее прихожане захотели служить по новопечатным книгам и сами перестали использовать старые. Время освящения неизвестно.

12. Каменная церковь во имя Живоначальной Троицы в Троицкой слободе на берегу Днестра, заложена в 1794 г.

Всего с 1789 по 1795 г. в единоверие в Малороссии и Новороссии обратилось 6524 чел. обоего пола. Необходимо отметить, что внедрение единоверия сопровождалось трудноразрешимой проблемой раздела имущества и передачи старообрядческих куль-

⁶⁷ Журавлев А. И., *прот.* Полное историческое известие... С. 95, 97, 143–147.

товых зданий единоверцам. Единоверцы заявляли на них права, поскольку наравне с остальными жертвовали деньги и имущество, участвовали в строительстве часовен. Это привело к изданию высочайшего рескрипта от 8 мая 1796 г., который предписывал передавать здание единоверцам только если их было больше в данном приходе, в противном случае часовня оставалась за староверами⁶⁸.

Параллельно со стародубскими староверами начали движение в сторону церкви староверы уже упоминавшегося с. Знаменка в Новороссии. Архиепископ Херсонский Никифор (Феотоки) (1731–1800) в 1780 г. после увещеваний и рассылки «Окружного послания»⁶⁹ сумел склонить староверов с. Знаменка к присоединению к официальной церкви и разрешил им исповедовать старые обряды. Не последнюю роль в этом процессе сыграла рекомендация Г. А. Потемкина, которой сумели заручиться старообрядцы⁷⁰. Однако соглашение не имело законодательного подтверждения. Просвещенный архиепископ рапортовал о своей новаторской инициативе члену Синода архиепископу Новгородскому Гавриилу (Петрову) в письме от 3 августа 1780 г. с просьбой к Синоду утвердить его постановление. Эта новость повергла «синодальных членов» в ступор и ответ был написан только 11 октября 1781 г. Синод усмотрел в действиях греческого иерарха нарушение постановлений Московского собора 1666–1667 гг., правил Петра Великого и епископской присяги, чем вызвал недоумение Никифора.

⁶⁸ Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796)... С. 987–988.

⁶⁹ См. текст послания: Окружное послание к старообрядцам // Архиепископ Никифор Феотоки. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 223–231.

⁷⁰ Известно, что «раскольники» с. Знаменка подавали прошение о священниках еще предшественнику преосвященного Никифора, Евгению Вульгарису. Видимо, таким образом они желали получить легальных попов, но сохранить широкую автономию от церковной иерархии. Увещевать и даже писать специальное произведение понадобилось для того, чтобы они «отреклись от раскола и исповедали православную веру», т. е. кроме всего прочего признали господствующую иерархию православной. См.: *Никифор Феотоки, архиеп.* Краткое повествование о обращении раскольников селения Знаменки // Архиепископ Никифор Феотоки... С. 236–244; Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796)... С. 983.

Синодальные иерархи думали отменить постановление не в меру либерального грека, но во избежание волнений среди знаменских староверов посчитали за благо сохранить status quo, с тем, однако, чтобы среди вновь обратившихся велась проповедь, направленная на искоренение обрядовых различий⁷¹.

Такие договоренности не встречали сочувствия в среде высших иерархов официальной церкви, о чем сообщал архиепископу Никифору в письме от 23 сентября 1781 г. митрополит Московский Платон (Левшин)⁷². Он, как и большая часть членов Святейшего синода, считал опасной саму идею допуска староверов в церковь и предполагал, что подобный прецедент может вызвать «соблазн» среди других старообрядцев, и тогда начнутся «нестроения» в церкви⁷³.

Находясь под влиянием таких «маститых», просвещенных и уважаемых иерархов, преосвященный Никифор где-то в конце 1781 – начале 1782 г. и сам изменил отношение к новообращенным, о чем свидетельствует его указание протоиерею Дмитрию Смолодовичу от 15 февраля 1782 г. вести проповедь среди «обратившихся к Православию... обывателей и не обратившихся... о пользе новопечатных церковных книг», а также о том, что «нынешняя» церковь не отличается от дониконовской и т. п.⁷⁴

Неизвестно, были ли действия знаменских староверов скоординированы со стародубцами. Скорее всего, это были не связанные

⁷¹ Переписка с архиепископом Новгородским Гавриилом по поводу присоединения старообрядцев села Знаменки к православной церкви // Архиепископ Никифор Феотокис... С. 231–236.

⁷² Письмо Московского митрополита Платона к Славенскому архиепископу Никифору Феотоки относительно присоединившихся к единоверию раскольников (сел. Знаменки) // *Лысогорский Н. В.* Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 465–467.

⁷³ Кем и как положено начало единоверию в русской церкви // Братское слово. 1892. № 2. С. 108–129; *Шлеев С. И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 144–148; Архиепископ Никифор Феотокис... С. 48–54.

⁷⁴ Два письма архиепископа Никифора к Елисаветградскому протоиерею Дмитрию Смолодовичу // Архиепископ Никифор Феотокис... С. 247–248.

друг с другом инициативы. Однако властями оба этих дела рассматривались одновременно, а затем, когда начали реализовываться планы Потемкина по заселению Новороссии «согласниками», знаменцы были включены в ту же систему, что и стародубские просители, благо территориально они уже находились в Новороссии.

Попытка внедрения единоверия была осуществлена и на Иргизе, однако здесь был предложен свой вариант решения проблемы старообрядческого священства и, соответственно, отвергнуты идеи компромисса с церковью.

В начале 1760-х гг. пустующие, но богатые природными ресурсами земли Поволжья начали заселяться возвращающимися из-за границы старообрядцами. В то же время происходило и становление знаменитых Иргизских монастырей, ставших важнейшим центром старообрядчества. Во многом это произошло благодаря решениям упоминавшегося выше собора 1779–1780 гг. Главным вопросом, рассматривавшимся там, стал вопрос о том, как принимать беглых попов официальной церкви. В конечном счете победила точка зрения иргизских, рогожских и керженецких старообрядцев: принимать через миропомазание многократно разведенным «иосифовым» миром. Решения собора позволили Иргизу совершать «исправу» беглых попов и поставлять их по всей стране.

Внедрение единоверия на Иргизе связано с именем «иргизского строителя», настоятеля Верхне-Спасо-Преображенского монастыря Сергея (в миру Симон Петрович Юршев). Он был родом из московских купцов, ревностных старообрядцев. В биографии его отца интересен тот факт, что он был одним из главных виновников убийства митрополита Московского Амвросия в 1771 г. Вследствие этого Сергей остался сиротой⁷⁵ и удалился в леса Московской губернии, где скрывались многие «раскольники» и прочие беглецы. Здесь он постригся в монашество с именем Сергея. Схваченный вместе с другими, Сергей был посажен в тюрьму, но бежал в Польшу. Ориентировочно в 1776 г. он появился на Иргизе, где впоследствии

⁷⁵ Что стало с отцом Сергея, Петром Юршевым, доподлинно обнаружить не удалось, скорее всего, он был казнен, или умер во время следствия, или скрылся.

сыграл роль «строителя» в широком значении слова: при нем были построены два храма, введен устав обители, скит стал называться монастырем. Сергей способствовал возвышению Иргиза и установлению монополии на исправу беглых попов, будучи наиболее последовательным сторонником «перемазывания» попов на соборе 1779 г., где ожесточенно спорил с дьяконовцами – сторонником сближения с официальной церковью иноком Никодимом Стародубским и стремительно терявшим влияние «патриархом» беглопоповщины попом Михаилом Калмыком⁷⁶. После победы в споре Сергей еще более упрочил свое положение на Иргизе и к 1783 г. стал фактическим главой всей беглопоповщины⁷⁷.

Для данного исследования эта фигура интересна, прежде всего, своим переходом в единоверие и стремлением обратить в него Иргизские монастыри. Вопрос о таком кардинальном изменении религиозных воззрений Сергея является достаточно спорным.

Преосвященный Макарий (Булгаков) выделяет причины чисто религиозные: Сергию не нравилось нравственное состояние беглых попов, он понимал неканоничность беглопоповщины. Толчком к переходу в единоверие стало окружное послание небезызвестного архиепископа Никифора (Феотоки)⁷⁸, занявшего Астраханскую кафедру в 1786 г., где он продолжил свою деятельность по обращению староверов в лоно официальной церкви. Вдохновленный этим посланием, Сергей в 1790 г. составил 15 вопросов, обращенных к архипастырю, пообещав, что, если ответы удовлетворят иргизских старцев (и прежде всего самого Сергея), они присоединятся к церкви. Именно эти ответы, а также личное знакомство архиерея

⁷⁶ Позиция о. Михаила была своеобразной. Он был как против «перемазывания», так и против принятия архиерейства, в том числе и от официальной церкви. Его устраивал status quo по-дьяконовски.

⁷⁷ Подробнее см.: *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае: Опыт исследования по неизданным материалам. Поповщина до пятидесятых годов настоящего столетия. Саратов, 1888. С. 54–80.

⁷⁸ Скорее всего, это было окружное послание, которое архиепископ рассылал староверам Херсонской епархии. См. об этом: Архиепископ Никифор Феотокис... С. 63; а также текст послания: Там же. С. 223–231.

с иноком, по версии преосвященного, и привели к окончательному переходу иргизского «строителя» в единоверие⁷⁹. Большую роль архиепископа Никифора признают и некоторые современные исследователи, однако они отмечают, что Сергей был склонен к поискам «благословенного священства» еще до встречи с Никифором и его трудами⁸⁰.

Действительно, эти факторы сыграли определенную роль в обращении Сергея. Однако большее значение имели другие процессы, происходившие на Иргизе. Во второй половине 80-х – начале 90-х гг. XVIII в. явным стал процесс изменения «кадрового» состава монастырей. Старожилы, пришедшие из-за границы после указа 1762 г. и поддерживавшие Сергея, постепенно вымирали естественным образом. На смену им приходили молодые местные иноки, превосходившие стариков количественно и симпатизировавшие главному конкуренту Сергея за лидерство на Иргизе (и по большому счету – во всей беглопоповщине) Прохору Калмыкову (1748–1828)⁸¹. Их влияние постепенно возрастало. Именно в контексте этой борьбы и надо рассматривать присоединение Сергея к единоверию. Сергей решил опереться на внешний государственный авторитет и дать староверам то, чего у них не было, – законных архиереев, а заодно улучшить отношения с государством и церковью, чтобы навсегда избавиться от опасности преследований за веру⁸². Сергей мотивировал свои действия благими намерениями, в числе которых были отмена рекрутчины и платы за дворцовые (с 1797 г. – удельные) земли для насельников и иноков монастырей. Однако в действительности он заботился лишь о сохранении своей доминирующей роли на Иргизе⁸³.

⁷⁹ Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. История русского раскола, известного под именем «старообрядства». СПб., 1855. С. 361–365.

⁸⁰ Архиепископ Никифор Феотокис... С. 63, 66.

⁸¹ См. о нем подробнее: Соколов. Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 82–89.

⁸² Там же. С. 129–133.

⁸³ Ряжев А. С. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII–начало XIX в. Тольятти, 2006. Ч. 2. С. 288–289.

Весьма интересен ход «карьеры» Сергия во второй половине 80-х – середине 90-х гг. XVIII в. Известно, что 6 июля 1786 г. состоялись выборы настоятеля Верхнего Спасо-Преображенского монастыря. По своей воле Сергей ушел «в отставку» или его вынудили уйти – неизвестно⁸⁴. Неясным остается вопрос о его отношении к единоверию в этот период.

Однако в июле 1790 г. он занимал должность настоятеля и подавал 15 вопросов⁸⁵ архиепископу Никифору (Феотоки), якобы в ответ на «Окружное послание» архипастыря. Скорее всего, Сергей к этому времени уже задумал переход в единоверие⁸⁶. Об этом говорит сам характер вопросов, которые напоминали игру «в поддавки», т. е. составлены были с явным расчетом на то, чтобы опытный и просвещенный архиерей с легкостью ответил на них, что дало бы Сергию формальный повод перевести Иргиз в единоверие⁸⁷.

Сергий разослал ответы Никифора по Иргизским монастырям и важнейшим беглопоповским центрам России, обнаружив тем самым склонность к единоверию. Это привело к тому, что в конце 1791 г. он был смещен настоятелем Кириллом⁸⁸, который показал себя слабым и безвольным администратором, едва не развалившим обитель. При нем процветали воровство и пьянство. По прошествии чуть более года – в конце января – начале февраля 1793 г. – Сергей вновь был избран настоятелем. Видимо, дела при Кирилле шли настолько плохо, что братия предпочла для спасения монастыря призвать ненадежного в религиозном плане Сергия.

⁸⁴ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 92.

⁸⁵ Вопросы и ответы на них содержатся в сборнике: ОР РНБ. Тит. 2102; Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 133–139.

⁸⁶ Поскольку одна из причин принятия Сергием решения о переходе в единоверие – это борьба с Прохором Калмыковым, можно предположить, что оно было принято не раньше, чем Прохор появился на Иргизе (1788). См.: Соколов, Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 84–85. Таким образом, Сергей изменил свои взгляды предположительно между 1788 и 1790 гг.

⁸⁷ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 132–133.

⁸⁸ Там же. С. 140.

Вполне возможно, что Сергей совершил «тактическое отступление», публично отрекшись от своих идей. Вновь к проповеди единоверия Сергей вернулся в начале 1795 г., однако встретил резкое недовольство «иночества и гражданства» и вторично вынужден был покинуть пост настоятеля. Однако Сергей не был одинок, его поддерживала часть верхушки вольского купечества во главе с В. А. Злобиным, идейным единоверцем, связывавшим с Сергием надежды на обращение Иргиза⁸⁹.

Единственное, что оставалось бывшему настоятелю в этих условиях – просить помощи в Петербурге, куда Сергей и выехал в 1795 г. на первой или второй неделе Великого поста, сообщив всем, что едет в Стародубье. Противники Сергея старались ему помешать. Истовая старообрядка Пелагия Злобина (жена В. А. Злобина), по описанию преосвященного Макария, якобы расставила по всем дорогам своих караульных, чтобы они по пути схватили и умертвили Сергея⁹⁰. Однако он успешно добрался до столицы и вместе с В. А. Злобиным выпросил у митрополита Гавриила (Петрова) двух православных иеромонахов для служения в Иргизских монастырях. Когда исполнивший свой замысел Сергей возвращался в Вольск, в Москве (куда он прибыл 30 августа 1796 г.) он был взят под стражу староверами и несколько дней пробыл под арестом на Рогожском кладбище. Спасся Сергей почти чудом – его

⁸⁹ Василий Алексеевич Злобин – богатый вольский купец-старообрядец, сильный покровитель Иргизских монастырей, сыграл важную роль в организации обителей и установлении их доминирующей роли в беглопоповщине. Раньше других вольских купцов «обмирчился», посещал светское общество, предавался светским развлечениям и вследствие этого стал склоняться к единоверию. См.: *Сколов. Н. С. Раскол в Саратовском крае...* С. 80–81, 92–93, 131, 141–144.

⁹⁰ Н. С. Соколов полагает, что вряд ли вольские староверы готовы были пойти на убийство, а сюжет с несостоявшимися убийцами Сергея – позднейшая выдумка сторонников иргизского «строителя». См.: *Соколов. Н. С. Раскол в Саратовском крае...* С. 146.

вызвали полицмейстер П. Н. Коверин и московский главнокомандующий М. М. Измайлов⁹¹.

Вернувшись в Вольск осенью 1796 г., Сергей попытался уговорить иргизских иноков принять единоверие, однако те отказались ему повиноваться. Не помогли ни обращения в суд, ни жалобы чиновнику особых поручений П. С. Руничу⁹².

Большинство сторонников Сергея отказались повиноваться ему, под давлением «гражданства и иночества» оставил чаяния перейти единоверии и В. А. Злобин⁹³, а значит, и вся вольская верхушка. В конце концов в 1796 г. посрамленный Сергей уехал в Стародубье, принял там единоверие и стал настоятелем Успенского «согласнического» монастыря, где написал одно из первых произведений в защиту единоверия «Зеркало для старообрядцев, не покоряющихся православной церкви»⁹⁴.

Деятельность Сергея послужила толчком к созданию первых антиединоверческих произведений, написанных иргизским иноком Феофилом (Феофилактом). Так, в «Истории о лжемонахе Сергии» дается сильно отличающаяся от версии церковной историографии, прежде всего в своих оценках, трактовка событий, связанных с попыткой внедрения единоверия на Иргизе, а также с иных позиций рассматривается образ самого Сергея⁹⁵.

⁹¹ Злоключения Сергея в подробностях изложены в рукописи РНБ. ОСПК. I. Q. 742 «О приключении Успенской старообрядческой обители строителю монаху Сергию и о некоторых его произшествиях»; *Макарий, еп. Винницкий*. История русского раскола... С. 361–364.

⁹² *Соколов, Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 151–157.

⁹³ Там же. С. 158.

⁹⁴ *Макарий, еп. Винницкий*. История русского раскола... С. 361–364; *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 160–161. *Сергий (Юршев), иером.* Зеркало для старообрядцев, не покоряющихся православной церкви, или Ясное и подробное описание старообрядческих заблуждений с опровержением оных и воззвание их к истинной Христовой церкви. СПб., 1799.

⁹⁵ В дореволюционной церковной историографии утвердился образ Сергея едва ли не как святого или мученика за веру, оставшегося непонятым фанатично настроенными «изуверами-раскольниками». См., напр.: *Макарий, еп. Винницкий*. История русского раскола... С. 361–364.

По словам Феофила, Сергей в 1795 г. открыто выступал за троеперстие и принижал двоеперстие, за что был подвергнут бойкоту со стороны братии, которая «яко от льва рыкающего, и волка поядающего и <...> аки пса бесноватаго бегаху и гнушахуся им». Сергей изображен едва ли не хроническим алкоголиком и асоциальным типом, который в первую неделю Великого поста «по обыкновенной своей привычке, зделася от вина фряжского шумен и пьян, отвещал жестоко...»⁹⁶. Далеко от идеала и его нравственное состояние, поскольку он был лишен должности строителя «за неисправлением благочестия и за нарушение иноческого жития...», кроме того, не красит Сергея и тот факт, что при проведении обыска московскими староверами у него были обнаружены «канты камедианские», т. е. «песни бесовские», написанные его рукой. При допросе выяснилось, что нужны они для того, чтобы «от приключившегося уныния пропеть»⁹⁷. Довершает картину обвинение в лжесвидетельстве (Сергей ложно заявил, что монастырь должен ему крупную сумму денег) и именование Сергея «сосудом дьявола»⁹⁸. Ненависть к Сергию со стороны обитателей монастыря была так сильна, что дело едва не дошло до физической расправы, когда собравшаяся толпа «...подвигшеся ему честь воздати <...> еже бы за власы терзание и по телу его метлами биение», но вольские купцы-«согласники» заступились за него⁹⁹. Таким образом, все старания Сергея пошли прахом. Не помогло даже привлечение административного ресурса. Очевидно, местная власть не хотела портить отношения со староверами, а посланник Павла I П. С. Рунич прямо обещал старообрядцам неприкосновенность и свободу от всяческих притеснений¹⁰⁰.

⁹⁶ ОР БАН. Дружинин. 48. Л. 8.

⁹⁷ Там же. Л. 9–10.

⁹⁸ Там же. Л. 14об., 18об.–19.

⁹⁹ Там же. 48. Л. 11.

¹⁰⁰ Там же. Л. 13–18об. Подробнее об экспедиции Рунича см.: Рязев А. С. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы... С. 298–303.

Сейчас сложно определить, где в обвинениях Феофила истина, а где вырвавшееся в полемическом запале преувеличение¹⁰¹, однако ожесточенность, присущая данному произведению, говорит о неприятии идей компромисса, выразителем которых был Сергей, и, возможно, о страхе, который вызывала у иргизских старцев мысль о допуске в монастыри представителей епархиальных властей. В истории с Сергием можно проследить конкретное проявление процесса расслоения старообрядчества. Сторонниками и защитниками «иргизского строителя» были, в частности, представители вольского купечества¹⁰², менее склонные к радикальным действиям, чем крестьянское население монастырской округи.

Деятельность Сергия также подтолкнула к написанию, предположительно тем же иноком Феофилом, сочинения «Иргизские вопросы и ответы», два списка которого сохранились в собрании Дружинина Отдела рукописей БАН. Самый ранний список датирован октябрём 1795 г.¹⁰³, второй список относится к октябрю 1797 г.¹⁰⁴ Тексты схожи, но не копируют друг друга. На первых листах первого списка указывается, что сочинение это направлено против тех, кто хочет, сохранив старый обряд, перейти под юрисдикцию архипастырей господствующей церкви¹⁰⁵. В книге ведется полемика и доказывается греховность и отступничество официальной церкви. Интересно отметить, что в данном произведении единоверие отдельно не оспаривается, т. е. критикуется лишь за то, что это конструкт, созданный «никонианами». Отсутствие критики самого единоверия обусловлено тем, что оно не оформилось до конца и не воспринималось староверами отдельно от господствующей церкви.

¹⁰¹ По сведениям Н. С. Соколова, практически все, написанное Феофилом, правда.

¹⁰² Вольские купцы Епифанов и Сапожников попытались в 1797 г. создать единоверческую общину в г. Вольске, но старообрядческое большинство не позволило им этого сделать. См.: *Соколов. Н. С. Раскол в Саратовском крае...* С. 161.

¹⁰³ ОР БАН. Дружинин. 49. Дата на л. 155об.

¹⁰⁴ Там же. 48. Л. 26об.–125. Дата на л. 26.

¹⁰⁵ Там же. 49. Л. 1–5.

Помимо достаточно широко известных сюжетов, связанных с внедрением единоверия в Стародубье, Новороссии и в Поволжье, необходимо остановиться на попытках достижения компромисса в других регионах.

Между 1775 и 1786 гг. епископ Архангельский Вениамин (Румовский-Краснопевков) разрешал православным священникам периодически ездить в Ануфриев скит для исправления треб среди староверов. В феврале 1786 г. они «неотступно» просили архипастыря разрешить им построить церковь и дать священника на постоянной основе, при этом староверы обещали помянуть архиереев и вести исправно метрические книги. Однако из этой затеи ничего не получилось. Скитники разделились на две партии: согласных встроиться в церковную структуру и несогласных. Победили вторые, прикрыв свой отказ финансовой невозможностью строительства церкви¹⁰⁶.

В 1780 – 1790-е гг. светские и духовные власти все больше начинают понимать важность включения староверов в официальные государственно-церковные структуры. Несколько прошений начала 1770-х – середины 1790-х гг., поданных епископам Воронежским Тихону (Малинину) и Иннокентию (Полянскому), а также непосредственно Екатерине II, были удовлетворены, и священникам, рукоположенным православными архиереями, разрешено было служить по старым обрядам на территории всего Войска Донского. На подобных же основаниях в 1795 г. было разрешено поставлять и священников для Войска Уральского¹⁰⁷. Необходимо отметить, что эти разрешения не имели никаких практических последствий. В настоящее время не найдено никаких свидетельств о распространении единоверия на территориях казачьих войск в конце XVIII в. Исключение составляет лишь историографический казус в труде Н. Чернавского, когда даты основания старообрядческих

¹⁰⁶ Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796)... С. 982–983.

¹⁰⁷ Там же. С. 991–996; Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002. С. 45.

молитвенных зданий XVIII в. в г. Уральске были приняты за даты строительства единоверческих церквей¹⁰⁸.

Первая попытка внедрения единоверия на Урале была осуществлена практически в одно время со стародубским опытом, который было решено испытать на влиятельных центрах уральского раскола. В 1788 г. по указу Екатерины II была назначена «особая временная миссия для обращения упорных уральских раскольников», действовавшая в Екатеринбурге и его окрестностях¹⁰⁹. В Приуралье же зафиксирована первая попытка внедрения единоверия силовыми методами. В 1788 г. Вятский владыка Лаврентий прибыл для увещевания староверов в с. Ильинское – центр владений Строгановых. Когда староверы не захотели его слушать, полиция загнала их силой в православный храм на обедню и закрыла двери, заставляя их тем самым присутствовать на православной литургии. Данная попытка, закончившаяся полным провалом, подробно описана в труде В. И. Байдина¹¹⁰. Также неудачи преследовали и «особые миссии», и первые единоверцы на Урале появились лишь после официального учреждения единоверия.

В конце 1790-х гг. единоверие постепенно начало распространяться и среди старообрядцев Поволжья. Так, в 1797 г. в г. Казани «старообрядствующие купцы Матфей Муравьев и Василий Иванов с мещаны и прочими обывателями» (всего 28 чел.) подали прошение архиепископу Амвросию. Тот назначил для просителей «стоящую в праздности при Татарской слободе Евангелистовскую церковь и к ней определил священника, от Екатерининской церкви, что в Адмиралтейской слободе, Архипа Андреева», разрешив ему отправлять богослужение по старопечатным книгам¹¹¹.

¹⁰⁸ Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900. Вып. 1. С. 276.

¹⁰⁹ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX в.): дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 88–89.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Ивановский Н. И. История единоверия: (Рецензия на исторический очерк единоверия М. С-го. Издано иждивением протоиерея Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского. СПб., 1867) // Православное обозрение. 1867. Т. 21. С. 196–198.

В 1797 г. сторонники единоверия появились и в Нижнем Новгороде. Именно нижегородцы разработали пункты, ознаменовавшие собой новую веху в истории становления единоверия. Этот проект более подробно регламентировал условия объединения, а значит, гораздо больше подходил для распространения единоверия на территории всей страны. Таким образом, единоверие шло по пути превращения прецедента в систематическое явление. Проект нижегородцев во многом основывался на стародубском проекте, поэтому здесь будут рассмотрены их отличия. В новых правилах отсутствовала уже неактуальная к тому времени статья об отмене правил приема 1720 г. Зато добавились некоторые другие.

Единоверческие священники должны были исповедоваться у единоверческих священников, а при отсутствии таковых – у православных архиереев. Священников предписывалось не требовать к соборным молениям официальной церкви, не допускать к старообрядческим молениям лиц, имеющих различия с древним обликом (в одежде и т. п.), кроме членов императорской семьи. Духовная консистория не имела власти над единоверческими приходами; священники должны были отбывать епитимью при единоверческих храмах; наказание единоверцев за небытие у Причастия по «нерадению» – духовная епитимья, а не денежный штраф. Все эти пункты демонстрируют, что нижегородцы стремились в возможно больших масштабах сохранить свою независимость. Очень важный вопрос об архиерействе оказался не освещен в правилах. Причина этого видится в следующем. Еще со времен принятия стародубского проекта староверам было отказано в отдельном старообрядческом архиерее. Однако мысль о нем никогда не покидала старообрядцев, так как мечта о собственном архиерее была вершиной желаний значительной части беглоповцев. Нижегородцы не выдвинули подобное условие, поскольку понимали невозможность его реализации (это означало бы создание своей иерархии, отдельной от иерархии официальной церкви), потому решили не раздражать лишним раз правитель-

ство и не упоминать о порядке подчинения староверов архиереям. Правда, в правилах упоминается архиерей, но непонятно, какой он: отдельный для всех старообрядцев или епархиальный? Зато благодаря такой серьезной уступке остальные пункты были приняты без изменений (в отличие от стародубских, сильно отредактированных Потемкиным).

В целом нижегородские правила были более универсальны, чем стародубские, где содержалось много пунктов, касавшихся только местных вопросов. Правительство вполне осознало это, и потому 12 марта 1798 г. вышел императорский указ¹¹², который распространял действие этих правил на всю страну.

Условия единения, вполне устроившие правительство, не устраивали большинство старообрядцев по ряду причин: оставался нерешенным вопрос об архиерействе; некоторые стороны взаимоотношений между официальной церковью и старообрядцами оставались не проясненными; и, главное, подавляющее большинство староверов было принципиально против самой идеи объединения, поскольку считало невозможным компромисс с «никонианами».

Параллельно с разработкой юридической формулы единоверия Синод продолжил удовлетворять прошения староверов о переходе в единоверие. В 1798 г. было разрешено иметь церковь и священника купцам и мещанам г. Торжка. В том же году некоторые из староверов Твери и окрестных селений просили себе «благословенных» священников. Эта просьба также была удовлетворена Святейшим синодом. Практически во всех подобных случаях в синодальных распоряжениях отдельно оговаривался запрет на «сращивание» приверженцев нового обряда в старообрядчество¹¹³.

Есть также сведения о том, что старообрядцам Верхнеудинской округи в Забайкалье было разрешено получить священство

¹¹² ПСЗ. 1-е собр. Т. 25, № 18328.

¹¹³ *Ивановский Н. И.* История единоверия: (Рецензия на исторический очерк единоверия М. С-го...). С. 198; СППЧР. Кн. 1. С. 757–760, 768–769.

от епархиального архиерея в конце 1798 г.¹¹⁴ Дело обстояло следующим образом. Поверенные от староверов Верхнеудинского округа Феофан Черных и Ануфрий Горбрых в конце 1794 г. подали прошение о разрешении постройки церкви, в которой должен был служить беглый поп¹¹⁵. По всей видимости, в просьбе им было отказано. Тогда староверы просили Иркутского епископа Вениамина (Багрянского) поставить им священника для служения по старым обрядам. Епископ переправил запрос в Синод, который, несмотря на то, что просители отказывались помянуть императорский титул, а за Синод не молились вовсе, удовлетворил прошение в конце 1798 г. Однако у нас нет сведений, что староверы этим правом воспользовались. Видимо, большая часть общины не желала идти на компромисс с церковью. Первые единоверческие приходы появились в Сибири лишь в 1830-х гг.

В столице единоверие утвердилось в декабре 1798 г., когда петербургским «ревнителям» старины разрешено было устроить церковь в доме купца Милова¹¹⁶.

Итак, впервые было достигнуто соглашение между церковью и определенной частью староверов. Каково же было отношение официальной церкви к данному акту? Мысль об условном присоединении старообрядцев к церкви начала постепенно утверждаться в умах иерархов с 60-х гг. XVIII в. (см. выше сочинение митрополита Платона «Увещание раскольников»). Но уже в то время ключевой становится следующая идея: условное (с сохранением старых обрядов) присоединение старообрядцев к господствующей церкви – лишь ступенька для постепенного обращения их в православие (т. е. отказа от старых обрядов, перехода к обрядовому единообразию). Надо отметить, что первый опыт включения староверов в церковную структуру был весьма удачным для официальной церкви: она получила гораздо больше, чем отдала. Однако такая

¹¹⁴ СППЧР. Кн. 1. С. 761–766.

¹¹⁵ Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII – XX вв. Новосибирск, 1994. С. 51–52, 56, 58.

¹¹⁶ СППЧР. Кн. 1. С. 776–768.

«удача» имела и отрицательные последствия: то, что устраивало часть стародубских старообрядцев, а впоследствии их нижегородских, петербургских и некоторых других одноверцев, было неприемлемым для большинства староверов других областей. Камнями преткновения здесь были, во-первых, принципиальное неприятие большей частью староверов «никонианской» иерархии, а во-вторых, нерешенный вопрос о старообрядческом архиерее. Эти два препятствия стали серьезными преградами к переходу в единоверие для большинства приверженцев старой веры не только в этот, но и в последующие периоды.

Непосредственное влияние на формирование единоверия оказала светская власть, которая в большей мере, чем староверы и тем более консервативные церковные структуры, была заинтересована в «социализации» и легализации старообрядчества.

Путь к относительно успешному диалогу был нелегок. Но главным итогом всех этих перипетий было то, что впервые стороны пошли на уступки. В то же время ни официальная церковь, ни старообрядцы не были полностью удовлетворены: первая хотела объединить под своим крылом всех староверов, а тех либо не устраивали условия соглашения, либо не устраивала сама идея объединения. Для успеха начатого дела необходимо было искать новые варианты компромисса, которые позволили бы не только номинально, как указ 12 марта 1798 г., а реально распространить единоверие в масштабах всей страны.

1.3. Проект московских старообрядцев и «Пункты о единоверии» митрополита Платона (1799–1800 гг.)

Работа над новыми проектами соглашения в среде старообрядцев продолжалась. Связано это было с тем, что часть столичных староверов пересмотрела свои взгляды на отношения с государством и церковью и готова была пойти на компромисс, успех которого заключался в деталях.

Так, в 1799 г. начинают движение на сближение с государством московские старообрядцы. Именно московские староверы сыгра-

ли ключевую роль в формировании правил единоверия, ставших основой для присоединения старообрядцев к официальной церкви в XIX в. (но о них позже).

Приблизительно в то же время, что и в столице, началось аналогичное движение и в важнейшем центре уральского староверия – Екатеринбурге. В октябре 1799 г. был составлен приговор, согласно которому «купцы и мещане, и градские, и сельские обыватели», уполномочив екатеринбургских купцов Петра Меркурьева Рязанова и Кирилла Казанцева, просили (по примеру уже имеющих «согласников») у императора православных священников, которые исполняли бы у них требы по старым обрядам. При этом староверы соглашались почитать императора и содержать священников за свой счет. На самом деле чутко уловившие пульс государственной политики уральские старообрядцы пытались усилить и легализовать беглопоповщину на Урале. Однако, побывав в Петербурге, уполномоченные по неизвестным причинам не подали прошения¹¹⁷. На несколько лет дело единоверия заглохло.

1799 г. прошел в непростых переговорах. Московские старообрядцы хотели практически легализовать беглопоповщину, прося императора позволить оставлять у себя приходящих к ним священников официальной церкви и не считать их за беглых, кроме того, их проект предусматривал создание духовного самоуправления для староверов Москвы, признания действительными старообрядческих браков. Также староверы надеялись получить имущественные гарантии для своего общества, т. е. просили навсегда закрепить сделанные какими-либо лицами вклады и пожертвования, чтобы они не могли требовать их назад. Керженские и иргизские монахи должны были оставаться на своих местах¹¹⁸.

¹¹⁷ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // Екатеринбургские епархиальные ведомости [далее – ЕЕВ]. 1903. № 13. С. 399–400. Текст прошения см.: ГАСО. Ф. 75. Оп. 1. Д. 24. Л. 167–167а об.

¹¹⁸ Пункты прошения московских старообрядцев на высочайшее имя об устройении самостоятельной старообрядческой (раскольнической) церкви // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 468–475.

Правительство не могло пойти на такие уступки, однако император 3 июня 1799 г. повелел архиепископу Казанскому Амвросию (Подобедову) «снабдить» староверов священниками. Преосвященный разработал правила, по которым староверы могли получать священников. По этим правилам священники должны были избираемы по воле старообрядцев и по собственному желанию. Далее их кандидатуры должен был утверждать сам Амвросий. Интересно, что допускалось и принятие беглых попов, с обязательным, однако, наведением справок у епархиальных архиереев. Священники должны были исправлять требы и поминать по установленной форме императорскую фамилию, а также вести всю полагающуюся документацию¹¹⁹.

Примечательно, что стороны преследовали абсолютно противоположные цели. Целью церкви было установление максимального контроля над обществами староверов, в то время как старообрядцы стремились сохранить максимальную автономию и существующие традиции, но при этом иметь легальное священство, приходящее от официальной церкви. Об этом говорит и нежелание московских староверов принимать «никаких новостей», и отказ от мира¹²⁰, приготавливаемого архиереями официальной церкви (вместо него они хотели продолжить пользоваться многократно разведенным «иосифовым» миром). Последователи старых обрядов просили оставить находящихся у них священнослужителей: священников Алексея Федорова, Андрея Андреянова, Федора Христофорова, Алексея Кузьмина, Петра, Иоанна, Карпа и дяконов Харлампия Козьмина и Петра¹²¹.

Переписку с преосвященным Амвросием вел поверенный московских, Санкт-Петербургских, Стародубских, Керженских, во-

¹¹⁹ Условия единения старообрядцев с православною церковью, предложенные архиеп. Амвросием, поверенным московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 477–479.

¹²⁰ Мир – в христианстве специально приготовленное и освященное ароматическое масло.

¹²¹ Прошение поверенных московских старообрядцев митрополиту Амвросию // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 480–481.

ронезских староверов купец второй гильдии Дмитрий Федоров. Однако архиерей отказался принимать столь широкие полномочия и ограничил их московским обществом, поскольку нереально было держать под контролем и тем более отправлять священников одновременно в несколько крупнейших центров староверия¹²². В конечном итоге архиепископ Амвросий удовлетворил просьбу московских просителей – оставил священников, которые, однако, не получили права совершать литургию. Кроме того, преосвященный сделал попытку несколько упорядочить и усовершенствовать систему взаимоотношения староверов с церковью, изъяв предоставление священства из собственного ведения и передав его епархиальным архиереям. Таким образом было легче контролировать сомнительных пастырей. Также решено было запретить принятие новых беглых попов¹²³.

По прочтении староверами решения о дозволении иметь священников, по словам поверенного Д. Федорова, «все весьма несказанно возрадовахуся». Однако такое заявление можно назвать сильно преувеличенным, поскольку решение Амвросия вызвало широкий негативный резонанс на Рогожском кладбище. Несогласными оказались попечители Архип Петров Абертышев, Иван Козьмин Сидоров и Фадей Михайлов, которые стали «внушать по кладбищу и во обществе... слухи», что данный акт является ложным, а кроме того, стали жаловаться местным светским властям, а именно графу И. П. Салтыкову, И. П. Архарову и обер-полицмейстеру Ф.Ф. Эртелю, что всю эту историю Федоров выдумал, в своих действиях он не опирается на мнение общества и тем вызывает в обществе смущение. Дошло даже до того, что обер-полицмейстер вызвал к себе Федорова и в самых резких тонах запретил тому вести речь обо всех этих делах¹²⁴.

¹²² Определение архиеп. Амвросия по поводу означенного прошения // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 482.

¹²³ Всеподданнейший доклад архиеп. Амвросия... // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 502–505.

¹²⁴ «Изъяснение» поверенного Дмитрия Федорова архиеп. Амвросию о происшедшем раздоре на Рогожском кладбище // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 498–501.

В то же время возникла еще одна сложность. Староверам, которые пришли с просьбой к императору, т. е. признали легитимность его власти, необходимо было помянуть его и всю императорскую фамилию. Проблема заключалась в том, что формулы поминовения монарха дониконовского периода и синодального весьма различались. Новой формы в старых книгах, естественно, не было. Однако император Павел рассудил довольно рационально: разрешить поминовение как по старой, так и по новой форме. Это, по его мнению, было бы достаточным выражением верноподданнических чувств. При этом совсем необязательным было поминовение Синода и правящего архиерея. Если же староверы откажутся помянуть царствующего монарха или придумают какую-то свою формулу, следовало разорвать с ними всяческие отношения¹²⁵, последнее и произошло 20 августа 1799 г. (староверы стали помянуть императорскую фамилию по какой-то своей форме)¹²⁶.

Однако московские староверы (в основном купцы, менее – мещане) не оставляли попыток договориться с правительством. Следующее прошение, состоявшее из 16 пунктов, было подано 12 ноября 1799 г. от имени 69 глав семейств (вместе с членами семей – до 250 чел.)¹²⁷. В новом прошении староверы шли на дальнейшие уступки. Позиция властей оставалась неизменной. Максимум, на что были готовы светские власти – поминовение монарха по старопечатным книгам, духовные власти не желали и этого. Развернулась борьба между императором и Синодом по вопросу о том, как все-таки должны староверы помянуть монарха.

¹²⁵ Отношение статс-секретаря Неплюева к архиеп. Амвросию // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 505–506.

¹²⁶ Высочайший рескрипт архиепископу Амвросию и объявление архиепископа Амвросия поверенным московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 519–520.

¹²⁷ РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 605. Л. 7; Прошение московских старообрядцев митрополиту Платону о принятии их в церковь при старых книгах и обрядах и Донесение митрополита Платона Св. Синоду о просьбе московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон... С. 528–541.

27 июля 1800 г. митрополиту Амвросию была передана высочайшая воля, чтобы старообрядцы как в петербургской церкви Милова, так и в других местах именовали самодержца царем, как и написано в старопечатных книгах¹²⁸.

7 октября митрополит Амвросий ответил, что по сведениям архиереев, в чьих епархиях имелись единоверческие приходы, новообращенные староверы поминали императора и всю его фамилию по форме, изданной Синодом. Такое положение вещей не вызывало препятствий и прекословий со стороны единоверцев, поэтому некоторые преосвященные данное императорское постановление сочли за ненужное, по их мнению, оно могло пригодиться только при каком-нибудь специальном случае¹²⁹.

В это время большинство старообрядцев выступило против превращения часовни на Рогожском кладбище в единоверческую церковь, с чем согласился и Павел I. А без церкви не могло состояться присоединение «согласников». В связи с этим император 21 сентября 1800 г. принял следующее решение: во-первых, не вмешиваться в обряды староверов¹³⁰, статус Рогожского кладбища оставить без изменений, а «согласникам» разрешить устроить церковь в любом месте Москвы, кроме вышеупомянутого кладбища¹³¹. 10 октября московскому военному губернатору графу Салтыкову передано было всемиловейшее дозволение тем старообрядцам, «кои только по старопечатным книгам служение отправляют будут, давать и священников под ведомством состоящих у епархиальных архиереев». Этим священникам предписывалось возносить высочайший титул по старопечатным книгам. Однако указ обратного действия не имел, т. е. те, кто уже поминал по новой форме, должны были так и продолжать. Но на деле неразбериха в этом вопросе осталась, и Церкви в итоге удалось отстоять свою точку зрения. 13 октября писано было Никите Федорову, московскому старооб-

¹²⁸ РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 605. Л. 4.

¹²⁹ Там же. Л. 1–2.

¹³⁰ Там же. Л. 4об.

¹³¹ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 163–165.

рядцу, чтобы титул возносили по новой форме. Староверы были вынуждены согласиться с этим и 14 ноября дали подписку московскому военному губернатору Салтыкову об исполнении данного условия¹³².

Рассмотрим отличия московского проекта от предыдущих. Основой «16 пунктов» были нижегородские «14 пунктов». Новый проект, во-первых, более подробно регламентировал условия компромисса, а во-вторых, при ограниченных шагах навстречу старообрядцам, предпринимаемых церковью под давлением властей, предусматривал значительные уступки, на которые вынуждены были пойти староверы¹³³.

Москвичи поддерживали пункты о разрешении клятв, о получении ими священников от православных архиереев, о получении ими святого мира из господствующей церкви, о старых обрядах (в том числе об антиминых, освященных по старым обрядам). Однако старообрядцы просили оставить у них беглых попов и настаивали на том, чтобы в молитвенное общение с ними не входили лица, бреющие бороды и носящие одежду, не положенную по старым обычаям (кроме «Высочайших особ»). Единоверческие священники не должны были требоваться к соборным молениям господствующей церкви. Архиереи должны были благословлять старообрядцев двуперстно. Архиереи же могли низлагать священников. Священники и миряне должны были отбывать епитимью в единоверческих церквях. За «небытие по нерадению» у Причастия следовало наказывать единоверцев не денежными штрафами, а духовными средствами.

Каких же дополнительных уступок они хотели от официальной церкви? Единоверческие священники должны исповедоваться только у единоверческих священников (в нижегородских правилах разрешалось исповедоваться и у архиерея), также следовало признать легитимность треб, совершенных старообрядческими попа-

¹³² РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 605. Л. 4об.–6.

¹³³ Пункты московских старообрядцев с исправлениями митрополита Платона // Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб., 1857. С. 117–130.

ми до принятия единоверия (если последние не были самозванцами). Должно быть разрешено причащаться как православным у единоверцев, так и наоборот, а также венчать смешанные браки по обоюдному согласию сторон: в единоверческой или православной церкви.

Но за эти уступки староверам пришлось заплатить. Во-первых, им пришлось отказаться от идеи предоставления им отдельного архиерея (ради которой московские старообрядцы и взялись за разработку своих правил); во-вторых, старообрядческие священники были обязаны почитать императорскую семью по установленной Синодом форме. Конечно, первое условие оказалось самым трудно-выполнимым.

Московский проект явился своеобразной «вершиной» целой серии вариантов соглашения. Он наиболее подробно регламентировал условия объединения, его условия во многом (но далеко не полностью) устраивали и государство, и официальную церковь, и старообрядцев. Именно поэтому он и послужил основой для конечного соглашения. Однако не стоит забывать, что нередко основа (черновик) и финальный вариант – вещи совершенно разные. Это утверждение как нельзя лучше подходит для характеристики конечных условий, на которых было принято единоверие. Но речь об этом пойдет несколько позже. А сейчас обратимся к условиям создания единоверия.

К концу XVIII в. сформировались предпосылки для оформления единоверия в общегосударственных масштабах. Главной из этих предпосылок было наличие лиц, в полной мере осознававших необходимость преодоления церковного раскола мирным путем. Именно в это время сложились наиболее благоприятные условия для такого решения проблемы.

Пункты, разработанные московскими старообрядцами, легли в основу будущего единоверия. Однако процесс утверждения затянулся. Дважды (28 февраля и 24 августа 1800 г.) по указу императора Святейший синод слушал «доношение» митрополита Платона, посвященное прошению московских староверов. Помимо

описанных выше пунктов, они просили, чтобы их не называли «раскольниками», а называли «старообрядцами», «соединенцами» или «единоверцами». Особенно им приглянулось последнее наименование, потому и церковь их получила название «единоверческой». Они согласились, чтобы остальных старообрядцев называли «раскольниками». Синод, заслушав доклад митрополита Платона, пошел на достаточно прогрессивную меру, а именно приказал оставить беглых попов, которые не совершали других преступлений, кроме отлучки. Но впредь постановил отлучающихся к единоверческой церкви не принимать¹³⁴. В то же время какого-то конкретного решения не было. Старообрядцам вроде бы и не отказывали, но проект не утверждали. Прежде чем эти правила были «Высочайше» утверждены, они были основательно отредактированы митрополитом Московским Платоном (Левшиным). Император, прочитав оригинал прошения старообрядцев с исправлениями просвещенного митрополита, 27 октября 1800 г. утвердил его. Павел I посчитал, что обновленный вариант соглашения прекрасно согласуется с указом 12 марта 1798 г., и потому распространил действие нового указа на всю страну¹³⁵. Это решение послужило признанием официального существования единоверия.

Как оказалось, утвержденные «Правила» сильно отличались от первоначального проекта московских староверов, положения которого были рассмотрены выше. Нет необходимости перечислять эти пункты снова, поэтому поговорим лишь о тех из них, которые были изменены митрополитом Платоном¹³⁶.

Принципиально была изменена вторая статья¹³⁷: единоверцам запрещено было оставлять у себя «прежних их попов, яко беглецов и предателей Церкви». Это был серьезный просчет митрополита

¹³⁴ РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 605. Л. 7–10.

¹³⁵ Там же. Л. 5–6; *Шлеев С. И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 165.

¹³⁶ Здесь и далее правила митрополита Платона приводятся по публикации в книге: Пункты московских старообрядцев с исправлениями митрополита Платона // Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. С. 117–130.

¹³⁷ Там же. С. 119.

Платона, поскольку старообрядцы просили оставить только тех попов, которые не запятнали себя никакими другими преступлениями, кроме побега. Беглые священники (если они соответствовали высокому моральному стандарту православного пастыря) имели огромный авторитет среди староверов, поэтому последние (и так в большинстве своем не горевшие желанием присоединяться к единоверию) не стали воссоединяться с господствующей церковью, так как это значило бы отказаться от своих духовных отцов. Впрочем, на практике этот пункт зачастую нарушался.

Подверглась редактированию и пятая статья¹³⁸. Митрополиту Платону показалось «предосудительным» согласиться на «недопущение» в единоверческие церкви лиц, бреющих бороды и носящих немецкое платье. Вопрос о допуске вышеозначенных лиц до молитвенного общения с единоверцами митрополит Платон оставил в компетенции местных архиереев и единоверческих священников. Безусловно, это была достаточно демократичная и прогрессивная мера. В этом же пункте архипастырь регламентировал один из аспектов отношения единоверцев с православными. К единоверческой церкви было разрешено присоединяться только старообрядцам (даже «незаписным»), при условии, что они никогда не были православными. Православным (даже уклонившимся в раскол) запрещено было переходить в единоверие. Это положение было, с одной стороны, необходимым для удержания от «соблазна» сторонников официального православия, а с другой стороны, показывало неравный, односторонний, половинчатый характер единоверия. Ограничения, содержащиеся в пятом пункте, существенно сокращали количество потенциальных единоверцев.

В восьмом пункте¹³⁹, где говорилось, что единоверческие священники должны исповедоваться только у единоверческих священников, митрополит Платон сделал пометку о том, что «оставить сие каждому священнику на совесть». Очевидно, это значило, что единоверческие священники могли исповедоваться не только

¹³⁸ Пункты московских старообрядцев... С. 121–122.

¹³⁹ Там же. С. 123.

у единоверческих священников, но и у православных иереев и архиереев. Этот исправленный пункт должен был способствовать взаимной интеграции православной и единоверческой церквей.

Девятый пункт¹⁴⁰ также был немного расширен. В компетенции епископов было решать, как благословлять единоверцев (по-новому или по-старому). На практике архиерей, благословлявший новообращенных единоверцев по-новому, мог своими действиями отпугнуть не только староверов, намеревающихся присоединиться к церкви, но и уже присоединившихся единоверцев-неофитов.

Половинчатый характер единоверия проявился и в исправлениях к одиннадцатой статье¹⁴¹. Было разрешено единоверцам причащаться у православных священников, а православным у единоверческих священников – только в случае смертной нужды.

Положения тринадцатого пункта¹⁴², касающиеся отмены денежных наказаний единоверцев и замены их духовными, митрополит Платон оставил на «благорассмотрение» Синода. Видимо, сам митрополит относился к этому пункту положительно, однако не стал однозначно его утверждать из-за того, что деньги со штрафов поступали в казну.

Остальные пункты остались без изменений. Но даже этого хватило, чтобы и без того спорный документ не был принят подавляющим большинством староверов. С самого начала утверждения единоверия стало ясно, что оно имеет далеко неоднозначный характер. Отсюда и разнообразие оценок «Пунктов» митрополита Платона, ставших незыблемой основой для единоверия на многие десятилетия.

Многими иерархами, священниками и мирянами идея единоверия очень долго воспринималась с сомнением и недоверием. Единоверцев считали «полураскольниками», так как стремление к обрядовому единообразию преобладало над достижением «церковного мира», продекларированного Платоном. Однако для обо-

¹⁴⁰ Пункты московских старообрядцев... С. 123.

¹⁴¹ Там же. С. 125.

¹⁴² Там же. С. 126.

снования полезности единоверия была разработана своеобразная идеологическая система, которая ставила две цели единоверия¹⁴³: облегчение для старообрядцев воссоединения с господствующей церковью путем дозволения им временного сохранения своих особенностей богослужения и окончательное их слияние с официальной церковью (как силой власти, так и молитвами, терпением и любовью).

Единоверие воспринималось синодальной церковью как временная уступка старообрядцам. И хотя официально провозглашалась терпимость к старым обрядам и отход от принципов единообразия, реально единоверие воспринималось как средство перехода к этому единообразию.

Именно на основе такого восприятия единоверия в среде старообрядцев сформировалось вполне обоснованное мнение о неискренности компромисса; в единоверии они видели очередную «никонианскую» ловушку. Такая идеологическая установка вкупе с недоверием и отрицательным отношением большинства староверов к господствующей церкви обусловили их нежелание идти на сближение с ней.

Единоверие было негативно воспринято и с той, и с другой стороны, а приемлемый компромисс не был достигнут. Со стороны старообрядцев инициаторами принятия единоверия были отдельные общины (или даже их части), а все решения через Синод проводились отдельными архиереями со скрипом и под давлением государственных структур, причем очевидно, что не созрела одна из главнейших предпосылок – готовность к соглашениям в масштабах большинства организаций (как старообрядцев, так и официальной церкви).

Довольно точно по поводу появления единоверия высказался один из дореволюционных исследователей: «Единоверие не было органическим продуктом исторически развившегося тяготения всей массы раскола к православной церкви, но явилось случайно.

¹⁴³ Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу... С. 17.

По своему происхождению незрелый плод “политики” светских властей и церковного снисхождения с одной стороны и совершенно частного стремления некоторых деятелей раскола к примирению с церковью – с другой, единоверие родилось уже с плохими задатками успешности в предстоящей своей жизни»¹⁴⁴. Другой исследователь, В. Нечаев, писал, что «платоновские пункты по самому своему происхождению были очень слабо подготовлены занять высокое положение, на которое возвела их державная воля»¹⁴⁵.

В «Пунктах» не было и не могло быть достигнуто соглашение по важнейшим вопросам. Предоставление старообрядцам отдельной церковной организации противоречило канонам официальной церкви, а потому никак не могло быть принято в качестве одного из условий легализации положения староверов. Однако следует признать, что «Пункты» стали своеобразной вершиной, кульминацией процессов и тенденций, имевших место во второй половине XVIII в. Соглашение, закрепленное указом 27 октября 1800 г., в перспективе могло стать фундаментом для единства Русской православной церкви, но такого результата можно было достичь только при условии компромиссного характера единоверия. Тем не менее единоверие рассматривалось центральной властью и иерархами господствующей церкви как временная уступка, имевшая своей целью поглощение старообрядчества. Вследствие этого старообрядцы не изменили своего отношения к официальной и единоверческой церкви, поэтому не следует переоценивать роль соглашения. Правила митрополита Платона были лишь одним из первых шагов на этом сложном пути. Для достижения воссоединения был необходим коренной пересмотр традиционных идеологических установок как со стороны государства и православной церкви, так и со стороны старообрядчества, что, в свою очередь, повлекло бы за собой другие взаимные уступки.

¹⁴⁴ Цит. по: К вопросу о состоянии единоверия в Сибири // Томские епархиальные ведомости. 1884. Неофиц. отд., № 8. С. 2.

¹⁴⁵ Нечаев В. Платон, митрополит Московский, в его отношениях к единоверию. Казань, 1903. С. 58.

Дальнейшая судьба единоверия зависела от многих факторов: от внутренних процессов, имевших место как в старообрядчестве, так и в официальной церкви и единоверии, а также от внешнего воздействия, т. е. от политики официальных структур в отношении староверов и вновь обратившихся единоверцев.

1.4. Становление единоверия (1800 г. – конец 1820-х гг.)

Политика, определяющая положение единоверия, была тесно связана с политикой по отношению к старообрядчеству. Политика правительства по отношению к расколу в данный период существенно не изменилась. Очевидно, что светская власть полностью свыклась с тем, что старообрядчество искоренить не удастся, поэтому с целью получения экономических выгод готово было оставить староверов в покое. Последние же были согласны исправно платить налоги, лишь бы им разрешили спокойно исповедовать свою веру. В то же время духовные власти были явно несогласны с такой позицией и полагали, что раскол необходимо ликвидировать. Для этого могли использоваться не только проповеди, миссионерская деятельность и полемические произведения, но и постановления, издававшиеся светскими властями под давлением иерархов. Законодательство продолжало сохранять двойственный характер. Но (как это обычно бывает в России) одно дело принять закон, а другое – реализовать его на деле. Местные органы власти не были заинтересованы в безукоризненном исполнении невыгодных постановлений, не сулящих им ничего, кроме проблем со старообрядцами. Поэтому данный период характеризовался относительно лояльным отношением светских структур к староверам. Такая политика в определенной мере изменила отношение старообрядцев к власти: например, представители уральской «стариковщины» молились за Александра I, поскольку он их не преследовал¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 104.

Рассмотрим законодательные акты и распоряжения правительства этого периода относительно раскола и попытаемся определить их роль в деле развития единоверия.

В первой четверти XIX в. была продолжена политика Екатерины II и Павла I. Преследовались только поступки староверов, нарушавшие «полицейские и уголовные постановления», раскол не воспринимался как государственное преступление, а правительство снисходительно относилось к старообрядцам. В какой-то мере положение русских «раскольников» впервые приблизилось к положению неправославных иноверцев¹⁴⁷.

В 1812 г. был выпущен акт, поддерживающий единоверие: старообрядцам дозволялось иметь священников, которых по согласию прихожан поставлял местный епархиальный архиерей¹⁴⁸. Это распоряжение было подтверждено в 1827 г., что свидетельствует о ненадлежащем исполнении указа о единоверии 1800 г. и постановления 1812 г. Такие вялые попытки ограничить беглопоповщину ни к чему не приводили, а прием беглых попов широко практиковался старообрядцами. И тем незачем было переходить в единоверие, так как проблема «оскудения» священства частично решалась за счет иргизских попов. В 1818 г. появился указ, который позволял принимать беглых попов с Иргиза¹⁴⁹. В 1822 г. был принят акт, также узаконивавший беглопоповщину (он использовался беглопоповцами для обоснования своего отказа переходить в единоверие)¹⁵⁰.

Другой очень важный аспект – это отношение правительства к различным старообрядческим заведениям (богадельням, часовням и т. д.). Формально их «устройство» было запрещено, но реально все зависело от того, кто рассматривал прошение о разрешении на строительство. Светские власти смотрели на подобные акции

¹⁴⁷ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 51–52, 56.

¹⁴⁸ Там же. С. 74.

¹⁴⁹ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 94.

¹⁵⁰ Смолич И. К. История русской церкви, 1700–1917. М., 1997. Ч. 2. С. 141.

сквозь пальцы и не то чтобы разрешали, но и не запрещали их¹⁵¹. Службы в старообрядческих молитвенных зданиях проводились постоянно. Это обстоятельство также ограничивало распространение единоверия. Большинство старообрядцев вполне устраивала возможность удовлетворять религиозные потребности в своих часовнях, поэтому идти в единоверческие церкви они совсем не стремились.

Для поддержки единоверия и обращения староверов официальная церковь пыталась принимать определенные меры. Так, стремясь решить проблему соответствия в глазах верующих образа священника нравственному образу духовного пастыря, особенно в приходах с большим количеством старообрядческого населения, Синод 30 июня 1824 г. предписал епархиальному начальству обратить особое внимание на приходских священников старообрядческих приходов, «не был ли кто из них под судом, в штрафах и подозрениях». Оказавшихся «неблагонадежными» следовало переводить в другие приходы, где нет совратившихся, «ибо в таковых приходах особенно нужно иметь духовных пастырей жизни благочестивой и увещаниями благоразумными и кроткими могущих обращать на стезю истинной веры прихожан, совратившихся к невежеству»¹⁵².

Примечательно, что развитие только что учрежденного единоверия находилось под личным контролем императора. Это может быть объяснено не только любовью Павла I к мелочам, его желанием лично вникать во все тонкости государственной жизни и благоволением монарха к единоверцам, но и непривычностью самой идеи введения староверов в структуру официальной церкви, а также отсутствием четкой системы и механизмов обращения в единоверие и формирования единоверческих приходов. Так, например, в конце 1800 г. император лично удовлетворил просьбу четырех

¹⁵¹ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 73.

¹⁵² *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 157.

старообрядцев о присоединении их к единоверию. Вследствие этого священник петербургской «старообрядческой в доме купца Милова церкви» Николай Иванов присоединил старообрядца Ивана Андреева зимой 1800–1801 гг. Священник церкви Сретения Господня, что на старообрядческом кладбище за Черной речкой (тоже в столице), Андрей Андреев присоединил староверов Павла Добрецова и Алексея Аманова в 20-х числах декабря 1800 г., а Дмитрия Федорова присоединили к Московской церкви в январе 1801 г.¹⁵³

Единоверие в этот период развивалось достаточно неравномерно. В основном это были единичные бессистемные случаи, имевшие место далеко не во всех регионах страны.

Москва

Вскоре после официального учреждения единоверия московские единоверцы купили у князя Салтыкова место для церкви (вместе с его домовою церковью), и 16 марта 1801 г. состоялось торжественное освящение церкви в честь Введения во Храм Пресвятой Богородицы. По прошению прихожан в качестве настоятеля церкви был поставлен священник (впоследствии протопресвитер) Иоанн Полубенский. В 1821 г. на той же земле, неподалеку от первой церкви была построена вторая – во имя Живоначальной Троицы¹⁵⁴. Однако в данный период желающих принять единоверие в Москве было крайне мало. Его распространению препятствовали два мощных центра староверия: Рогожское и Преображенское кладбища¹⁵⁵.

В непосредственной связи с московским единоверием находится вопрос о единоверческой типографии. Единоверцы по понятным причинам не могли пользоваться «новообрядческой» бо-

¹⁵³ РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 81. Л. 1–13.

¹⁵⁴ *С[имеоновс]кий М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 145–146.

¹⁵⁵ О Рогожском кладбище см. подробнее: *Юхименко Е. М.* Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005. О Преображенском кладбище см. подробнее: *Paert I.* Old Believers, religious dissent and gender in Russia, 1760–1850. Manchester, 2003.

гослужебной литературой, а старообрядческая – была вне закона, поэтому в начале XIX в. крайне остро стоял вопрос о типографии, которая выпускала бы старопечатные книги под контролем церкви. В 1801 г. вышел указ императора, предписывавший начать печатание книг для единоверцев в типографии А. Ф. Карташева в посаде Клинцы Черниговской губернии, которая существовала уже около 20 лет. В ней под надзором Синода должны были печататься книги для единоверцев и старообрядцев, чтобы последние не печатали книг тайно¹⁵⁶. Однако Синоду неудобно было контролировать ее работу, да и легальное функционирование старообрядческой типографии шло вразрез с мнением высших иерархов. Не устраивала церковное руководство и идея создания частной типографии. С подобной инициативой несколько раз выступали в 1802–1803 гг. различные лица из среды новообращенных единоверцев. Долгое время правительство решало, где и на каких условиях завести единоверческое книгопечатание. Наконец в 1818 г. вышел указ о закрытии старообрядческой типографии в Клинцах и об учреждении новой, единоверческой, в Москве. В 1819 г. оборудование и материалы для нее были куплены у А. Ф. Карташова. Однако из-за бюрократических проволочек сама типография была открыта и заработала в нормальном режиме лишь в 1820 г.¹⁵⁷ Итогом всей этой истории явилось то, что на протяжении первых 20 лет своего существования единоверие не было обеспечено необходимой богослужебной литературой, единоверцы продолжали пользоваться нелегально выпущенными книгами.

Единоверческая типография подчинялась Московской духовной консистории и московскому архиерею¹⁵⁸. При ней существовал

¹⁵⁶ О старообрядческих типографиях см. подробнее: *Починская И. В.* Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX века.

¹⁵⁷ *Починская И. В.* Старообрядческое книгопечатание // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 58–61; *Починская И. В.* Из истории организации единоверческой типографии в Москве // Там же. С. 143–151.

¹⁵⁸ Подробнее о правилах, которым подчинялась единоверческая типография, см.: Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. 2 : 1801–1858. СПб., 1860. С. 146–149.

также совет попечителей из единоверцев московского Свято-Троицкого прихода¹⁵⁹. При необходимости издания какой-либо книги попечители ходатайствовали перед духовным начальством, а последнее принимало решение. Попытки единоверцев вести самостоятельную издательскую деятельность натывались на сопротивление духовных властей, которые оказывали определяющее влияние на репертуар изданий¹⁶⁰. Подобное отношение к удовлетворению потребностей единоверцев в книгах видится еще одним доказательством «промежуточного» и неполноценного положения единоверия.

Тульская губерния

Как показывает практика, не всегда церковь принимала старообрядцев с распростертыми объятьями. Причины этого заключались в отсутствии гибкости у государственно-церковной системы и объективных просчетах правил митрополита Платона, по которым запрещено было принимать в единоверие «незаписных» старообрядцев, числившихся православными. Так, 25 июня 1807 г. старообрядцы г. Белева Тульской епархии всем обществом до 400 душ просили Амвросия (Протасова), епископа Тульского и Белевского, об открытии в их городе единоверческой церкви «на общем Высочайше конфирмованном положении о старообрядцах, желающих принять законное священство, и о дозволении построить каменный храм во имя Вознесения Господня». Епископ просьбу отклонил, поскольку все просители, хотя и называли себя старообрядцами (и фактически отправляли требы у приезжих «экспопов»), были записными православными, на которых правила единоверия не распространялись. Синод, рассмотрев дело 12 ав-

¹⁵⁹ Фактически типография находилась в ведении троицких единоверцев, получавших с нее немалые доходы. Так, примерно за 40 лет функционирования типографии, к середине 1860-х гг., капитал Троицкой церкви составлял более 100 тыс. руб. См.: Единоверческая типография // Странник. 1880. Т. 3, № 9–10. С. 217.

¹⁶⁰ Вознесенский А. В., Мангилев П. И., Починская И. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918) : материалы к словарю. Екатеринбург, 1996. С. 41; РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. 1. Д. 144.

густа 1807 г., просителям отказал, сославшись на то, что подобные прошения должны направляться на высочайшее имя¹⁶¹. Единоверческая церковь в Белеве появилась лишь в 1818 г. Первоначально она была устроена в жилом доме, а в 1840 г. на средства купца М. И. Федосеева было построено каменное здание и колокольня¹⁶².

Костромская губерния

Уже в самом начале существования единоверия встал вопрос об единоверческих монастырях. В июле 1804 г. было отказано жившим в старообрядческом Высоковском скиту Костромской губернии староверам в их просьбе об обращении скитской часовни в церковь, переименовании скита в монастырь, рукоположении их настоятеля инока Герасима во священника и присоединении братства их к официальной церкви. Отказ был объяснен тем, что в правилах митрополита Платона нет указания, «чтобы старообрядческие монастыри учреждать вновь можно было». Монахом Герасима, бывшего казака, по мнению Синода, признать нельзя, а «по неизвестности», какие он имеет знания, «во священника произвести сумнительно». Однако Синод согласился обратить часовню в приходскую церковь¹⁶³. В 1820 г. по прошению братии скита, успешно занимавшейся миссионерством (по сведениям монахов, за 16 лет число обращенных в единоверие составило 500 чел.¹⁶⁴), скит с высочайшего разрешения был утвержден в качестве мужского монастыря с штатом в 17 чел.¹⁶⁵ Настоятелем был назначен

¹⁶¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 88. Д. 534. Л. 1–8.

¹⁶² Приходы и церкви г. Белева XVII–XIX вв. (По материалам книги «Приходы и церкви Тульской епархии». Тула, 1895) [Электронный ресурс]. URL: http://www.belev.narod.ru/hway/hw2/hw2_p-bmc2.htm (дата обращения: 06.09.2016).

¹⁶³ СППЧР. Кн. 2. С. 36–37.

¹⁶⁴ Эта цифра выглядит довольно правдоподобно, поскольку в 1840-е гг. численность прихожан была около 800 чел. обоего пола. См.: РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Отд. 1. Ст. 3. Д. 605. Л. 3.

¹⁶⁵ Правительство выборочно решало, какие единоверческие монастыри должны существовать, а какие нет. Так, например, в декабре 1823 г. казанский купец Докучаев подал прошение в Синод о передаче единоверцам ветхой и не имеющей

инок Герасим, возведенный в сан иеромонаха, в 1828 г. он получил сан архимандрита¹⁶⁶. Впоследствии Высоковский монастырь сыграл важную роль в распространении единоверия в России.

Санкт-Петербург

Следует сказать несколько слов о появлении петербургского единоверия и трудностях, с которыми оно столкнулось. Согласно справке из Санкт-Петербургской духовной консистории, Сретенская единоверческая церковь на старообрядческом кладбище за Черной речкой была «превращена» в 1800 г. из старообрядческой церкви по просьбе старовера Никиты Федорова. 11 декабря того же года Синод приказал определить к ней священника. Местный преосвященный по желанию «просителя» Федорова определил к этой церкви священника Андрея Андреева из с. Парголова. 4 января 1801 г. туда же определен и дьякон Алексей Иванов из с. Васильевского Нововологодского уезда. В январе же в помощь Андрееву был дан другой священник – Петр Саввин из с. Вороновского Рождественского погоста Нововологодского уезда. После чего единоверческая церковь была освящена охтенским протоиереем Андреем с тремя «старообрядческими» священниками.

Но уже в марте к преосвященному поступил рапорт от Андреева о том, что прихожане на него «вознегодовали», иметь его при себе не желают и отказали ему в общей пище. Митрополит приказал благочинному Невской церкви протоиерею Сергию «об оном разведать».

Причина недовольства оказалась в том, что Андреев крестился трооперстно. Прихожане оказались недовольны также и дьяконом, который «ласково, благосклонно и скромно обходиться не умеет».

прихода церкви во имя Захарии и Елисаветы в Казани для устройства там женского единоверческого общежительного монастыря. В прошении было отказано, поскольку, по мнению иерархов, оно не имело законных оснований, к тому же было подано не на гербовой бумаге, за что предписано было взыскать деньги с неудачливого просителя. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 105. Д. 33. Л. 1–6.

¹⁶⁶ *С[имеонов]ский М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия... С. 181–185.

Вследствие этого преосвященный перевел их служить в Николаевскую церковь, находившуюся в доме купца Милова. Андреев, очевидно, не желавший служить по старому обряду, в апреле подал прошение о возвращении его к прежней парголовской церкви.

Через три года в Сретенской церкви произошел новый конфликт. 8 сентября 1804 г. дьякон Алексей Иванов доносил преосвященному, что их прихожане – отправляющий дьяческую должность Василий Прокофьев, Павел Добрецов, Алексей Емановский, Федор Леонтьев и прочие – объявили, что церковь, Синод и архиереи – еретики, и отказались молиться за царя. Дьякон сообщал также, что Саввин «из корыстолюбия» согласился служить, как ему указывали прихожане. Митрополит постановил благочинному охтенскому протоиерею Андрею Иоаннову¹⁶⁷ взять письменные показания с Саввина о том, как он служит.

Саввин и прихожане опровергли донесение дьякона. Священник сказал, что служит в точном соответствии со старопечатными книгами, архиереев признает, за царя молится. А благочинный пришел к выводу, что Саввин допускал в службе различные упущения. Так, например, он на ектенье¹⁶⁸ поминал императора и его семью как царя, а о Синоде и архиерее не молился, вместо этого говорил: «Всех вас помянет Господь Бог...» Был зафиксирован еще ряд неточностей, которых нет ни в старых книгах, ни в новых.

Саввина вызвали к преосвященному, «обязали» его подпиской о служении «по чиноположению церковному» и приказали высочайшие имена помянуть, как положено. В противном случае грозили лишением сана.

Однако благочинные опять доносили, что императора, его фамилию, Синод и митрополита священнику запрещают помянуть старообрядцы. Владыка отстранил Саввина от служения, а в Сретенскую церковь был направлен один из двух священников и причетник Никольской церкви в доме купца Милова.

¹⁶⁷ Андрей Иоаннов Журавлев – священник, обращавший Стародубские слободы в единоверие (см. о нем выше).

¹⁶⁸ Ектения – один из видов молитвословий во время церковного богослужения.

Саввина же допросили светские власти. Он признался, что поминал императора и Синод, как положено, с 15 января по 17 марта 1801 г., но ему запретили так помянуть Добрецов и купцы Еманский, Леонтьев и Макар Захаров, потому что этого нет в старых книгах. Староверы ссылались на то, что у них на это есть разрешение от гражданского начальства. Не доносил священник «по простоте» своей, а сам «противного мудрования» против церкви не имел.

2 января 1805 г. в Сретенскую церковь прибыл священник Никольской единоверческой церкви Тихон Ефимов и благочинный. Нашли церковь запертой, пошли домой к священнику Саввину, у которого собралось «довольно много» прихожан. Пастыри объявили им, что теперь будет служить Ефимов. Прихожане приняли это известие тихо. Благочинный уехал, а назначенный священник остался. Вскоре приехали Добрецов и Емановский. Они стали кричать, чтобы тот «пошел вон», и вообще «они Синод не признают и митрополита не слушают». Священник пытался остаться, говоря, что должен исполнять предписание своего архипастыря. Но когда они подошли к нему «со злым видом... то он, убоясь того, чтобы не последовало убийства», вынужден был ретироваться. Об этом 3 января было сообщено военному губернатору, который обещал разобраться и наказать виновных, а также попросил «отправить ему пункты», на основании которых стоит Сретенская церковь. Что и было сделано 10 января.

А 5 февраля прихожане миловской петербургской Никольской церкви просили митрополита «о предоставлении общему их присмотру Сретенской единоверческой церкви, и дозволении отправлять службу в обеих сих церквях сей Николаевской церкви священникам по-очереди». 7 февраля владыка удовлетворил просьбу. Сообщил военному губернатору, чтобы он через своих подчиненных приказал допустить никольских прихожан к управлению Сретенской церковью и открыть им ее.

2 марта 1805 г. петербургский губернатор граф Толстой прислал к митрополиту прошение, поданное ему сретенскими едино-

верцами, которые раскаивались в своих грехах и просили вернуть им Саввина. Просьбу утвердили, Саввину разрешили служение, взяв подписку, что если он еще раз отступит от пунктов единоверия, будет лишен сана совсем¹⁶⁹.

Вскоре после драматических событий начала 1805 г. в сретенской общине произошел раскол. Радикальная группа сретенских староверов, а именно цеховой мастер Павел Добрецов, мещанин Макар Патров, купец Емановский и др. (всего около 60 чел.), отказались помянуть царя по синодальной форме, «уклонились от той церкви». Добрецов в бытность свою старостой еще и набрал вещей, пожертвованных прихожанами, на немалую сумму. Они «составили» свое общество «безцерковное», а служить у них стали священники неизвестного происхождения, вероятно, беглые, что противоречило второму пункту правил единоверия.

Возник спор между двумя «обществами» о незанятом месте при кладбище. Отколовшиеся полностью разорвали связь с прежней общиной, перестали подавать сведения о родившихся, умерших и брачующихся, что продолжалось четыре года. Право сретенской общины на землю отстаивали ее попечители: купцы Александр Максимов и Федор Леонтьев. В 1806 г. отделившиеся старообрядцы стали измерять пустырь с целью построить часовню и иметь свое отдельное кладбище. Ситуация разрешилась только в 1809 г., когда бывший в столице главнокомандующим генерал от инфантерии Сергей Кузьмич Вязмитинов приказал: разрешить отколовшимся староверам построить дом для бедных и убогих на том месте, согласно утвержденному плану. Добрецову и его соратникам пришлось отказаться от идеи самостоятельной общины. Добрецов заявил, что отдельной церкви они не просили и «отдельного согласия он со своими товарищами не составлял». Главнокомандующий рассудил, что построение богадельни не может служить поводом к разделению общины¹⁷⁰. Таким образом было сохранено формальное единство петербургских единоверцев,

¹⁶⁹ РГИА. Ф. 815. Оп. 15. Д. 528. Л. 12–19об.

¹⁷⁰ Там же. Л. 1–11об.

однако после произошедших событий сложно даже строить предположения о восстановлении внутреннего мира и единства в Сретенском приходе.

Единоверческие приходы испытывали трудности. Это было обусловлено обострением противоречий в старообрядческой среде. Все конфликтные ситуации в петербургской общине определялись наличием в ней радикальной группы прихожан, стремившихся к максимальной религиозной автономии и не желавших подчиняться ни господствующей церкви, ни собратьям по вере из соседней общины. Можно выделить основные причины этих противоречий. Во-первых, старообрядчество находилось в состоянии перманентного конфликта с церковной властью, а потому внесение каких-либо изменений в богослужение, навязанных официальной церковью, воспринималось наиболее радикальной частью староверов, принявших единоверие, как вероотступничество, церковь же старалась ни на йоту не отступать от «Пунктов» митрополита Платона. Во-вторых, беглопоповцы, привыкшие управлять священниками по собственному усмотрению, с трудом встраивались в систему церковной иерархии, где единоверческие пастыри зависели от благочинных и архиереев. В-третьих, среди самих единоверцев не было единства. В Петербурге начала XIX в. имелось два единоверческих прихода, конкурировавших друг с другом. В непростой ситуации 1804–1805 гг. никольская община попыталась подчинить себе сретенскую, направив туда своих священников. Для сретенцев же оказалось проще пойти на компромисс с официальной церковью и вызволить запрещенного священника Саввина, чем покориться своим «собратьям». Наконец, раскол в сретенской общине показал, что значительная часть единоверцев оставалась на деле старообрядцами, способными на решительное сопротивление и даже на разрыв с «собратьями» по вере.

В 1816 г. в Петербурге при Сретенской церкви была устроена Благовещенская каменная церковь с такой же колокольней. В 1820 г. была основана Никольская церковь на Грязной (затем –

Никольской, ныне – ул. Марата)¹⁷¹. Это была одна из самых богатых в России единоверческих церквей – каменная, двухэтажная, пятипрестольная, с чугунной оградой и двумя часовнями. В 1827 г. срутенцами был построен каменный трехэтажный дом, служащий помещением для причта и богадельни.¹⁷² В 1843 г. к колокольне был пристроен теплый придел во имя Святого Ильи Пророка.

Олонецкий край

В этот период появился первый единоверческий приход на Русском Севере, в Олонецком крае. Жители Ладожского скита под предводительством крестьянина Ермила Иванова в ноябре 1825 г. подали прошение об обращении их часовни в единоверческую церковь, которое было удовлетворено митрополитом Серафимом (Глаголевским). Часовня была перестроена в церковь за казенный счет¹⁷³.

Черниговская губерния

Противоречивым было развитие единоверия на его родине – в Черниговской губернии. Для первой трети XIX в., вплоть до 1840-х гг., характерна тенденция постепенного «вымирания» единоверия, пустившего весьма непрочные корни. В конечном счете эта тенденция привела к тому, что в середине 1840-х гг. петербургскому протоиерею Т. А. Верховскому¹⁷⁴ пришлось вторично обращаться Стародубские слободы в единоверие¹⁷⁵. Главной причиной такого положения вещей было подавляющее влияние общин местных староверов. Единоверцы легко уклонялись в раскол,

¹⁷¹ В настоящее время в здании церкви находится музей Арктики и Антарктики. Единоверцам вернули только одну из часовен.

¹⁷² *С[имеоновс]кий М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия... С. 105–107.

¹⁷³ Церковь была освящена не ранее 1829 г. См.: РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 991. Л. 1–17; *С[имеоновс]кий М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия... С. 111, 198.

¹⁷⁴ См. о нем: Пятидесятилетний юбилей [священнического служения] протоиерея Тимофея Александровича Верховского, настоятеля С. Петербургской единоверческой Никольской церкви. СПб., 1872.

¹⁷⁵ Подробнее об этом во второй главе.

поскольку при переходе в единоверие не разрывали важнейшие связи с бывшими одноверцами: религиозные, социальные, семейные, экономические. Тем не менее правительство, несмотря на весьма неблагоприятную для единоверцев ситуацию, пыталось развивать черниговское единоверие.

Последний случай массового обращения стародубских старообрядцев произошел в начале XIX в., в 1803 г. Большая половина жителей слободы Радули Городницкого уезда была обращена в единоверие. Этому обращению способствовал епископ Черниговский Михаил (Десницкий) (1803–1818)¹⁷⁶.

В 1803 г. произошли перемены и в монастырях. Никодимов монастырь, принявший единоверие в 1790 г. и находившийся в бедственном материальном положении, был преобразован в единоверческую женскую обитель, а бывшие иноки переселились в Максаковский монастырь. Монастырь получал богатое содержание от казны, а также возможность пользоваться большими сенокосными и рыбными угодьями, на его территории развернулось активное строительство. Несмотря на пожар, случившийся в 1820 г., в том же году был «снова освящен», по всей видимости, восстановлен, главный престол храма в честь Преображения Господня.

В 1828 г. «рокировки» населения женских и мужских обителей продолжились. Инокини Никодимовой обители не могли жить среди притеснений окружавшего монастырь «сильного раскола», а потому были переведены в Максаковский монастырь, в котором осталось мало братии. Немногочисленные иноки-единоверцы перешли в Высоковский единоверческий монастырь Костромской епархии. Впоследствии женский Максаковский монастырь был возведен во второй класс (в 1843 г.), в 1860-е гг. там находилось до 130 инокинь. Максаковские монахини славились строгим хранением древнего устава общежития¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *С[имеоновский] М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия... С. 60. По сведениям того же автора, в конце 1860-х гг. в этой слободе насчитывалось 3 тыс. единоверцев при населении 3500 чел.

¹⁷⁷ Там же. С. 60–62.

Можно констатировать тот факт, что единоверческие обители не могли выполнить возложенную на них задачу, не стали центрами просвещения и притяжения для местных «раскольников». Как элемент чужеродный и искусственный они не вписывались в местные старообрядческие структуры. Да и само существование этих монастырей обеспечивалось исключительно государством.

Калуга

3 февраля 1801 г. калужский мещанин Иван Федоров Быков подал прошение от лица 662 душ о переходе в единоверие. Прошение было удовлетворено. Единоверцам было разрешено перестроить их каменную часовню в церковь. 3 января 1802 г. храм был освящен в честь Сошествия Святого Духа. В 1815 г. началась перестройка храма в трехпрестольную церковь в память об избавлении России от наполеоновского нашествия. Строительство было завершено в 1823 г.¹⁷⁸

Урал

Развитие единоверия на Урале началось вскоре после указа 1800 г. Екатеринбургский купец Яков Филиппович Толстиков в июле 1803 г. подал прошение епископу Пермскому Иустину (Вишневскому) о разрешении строительства единоверческой церкви, обещая пожертвовать на это дело 5 тыс. руб.¹⁷⁹

В 1804–1805 гг. решались вопросы об антиминсе, на котором могла бы быть освящена церковь¹⁸⁰, и о священнике, который будет в ней служить. Пастырем единоверцев был избран священник Александр Смородинцев. Строительство первого придела во имя

¹⁷⁸ *С[имеоновский] М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия... С. 168–172.

¹⁷⁹ Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии // Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 579–580.

¹⁸⁰ По сведениям В. И. Байдина, здание Спасской церкви в 1804 г. уже было построено.

Николая Чудотворца продолжалось с мая 1805 г. по март 1806 г.¹⁸¹, а освящен он был в апреле того же года вышеупомянутым о. Александром. Однако прослужил священник недолго. Произошел некий конфликт между ним и единоверческой общиной, несмотря на то, что пастырь служил точно по старопечатным книгам. Яков Толстиков объяснял это тем, что Смородинцева укоряют его родственники за службу у староверов и ему самому не хочется служить. В другом письме Толстиков дает еще одно объяснение: жена Смородинцева не ладила с местными старообрядками. Кроме того, о. Александр не мог ужиться с «исправленным» на Иргизе попом Андреем Ждановым, бежавшим из Казанской епархии. Казанская консистория требовала у Пермской вернуть его, однако местное духовное начальство заняло твердую позицию — не выдавать Жданова обратно, а оставить для привлечения староверов в лоно церкви. В результате переписки, проходившей между епархиальными преосвященными, беглого священника летом 1807 г. официально определили к Толстиковской церкви (до этого он какое-то время служил вместе с о. Александром), а Смородинцева уволили¹⁸².

Однако одного священника было недостаточно, и Толстиков занялся поисками второго пастыря. Первая попытка оказалась неудачной — приглашенный священник господствующей церкви Феодосий Базанов умер по дороге из Уфимской епархии. Тогда Толстиков просил преосвященного Иустина определить к ним бежавшего из Московской епархии священника Иллариона Петрова, находившегося в Нижнетагильском заводе. Пока ожидали разрешения от митрополита Московского Платона, Толстиков просил пермского епископа определить к приходу (многочисленному и протянувшемуся на большие расстояния) третьего священника —

¹⁸¹ Строительство главного храма во имя Святой Троицы затянулось, и освящен он был 23 июня 1813 г., предположительно священником Андреем Ждановым (см.: К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1904. № 3. С. 63).

¹⁸² К истории православного старообрядчества... // ЕЕВ. 1903. № 14. С. 429–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 64–70; № 4. С. 119.

Павла Ивановича Попова из с. Кольчужского Чердынского уезда. Екатеринбургский «строитель» просил, чтобы в случае положительного решения по делу Петрова, последнего оставили в Невьянском и Нижнетагильском заводах, среди жителей, «усердствующих к Церкви Божией»¹⁸³.

Таким образом, с февраля 1810 г. в Толстиковской церкви находились два священника: Жданов и Попов. Первый пользовался уважением прихожан вплоть до своей смерти в 1818 г., ко второму же прихожане испытывали вражду: по их свидетельству Попов отличался «корыстолюбием», часто уходил в самовольные отлучки. Дважды (в 1811 и 1817 гг.) он подавал прошения об уходе из единоверческого прихода, однако неизменно возвращался и прослужил на этом месте до своей кончины в сентябре 1820 г. Интересно отметить, что единоверческие священники не ладили и между собой, не ходили друг к другу на исповедь¹⁸⁴.

Спаский единоверческий приход не ограничивался лишь Екатеринбургом. К нему были приписаны единоверцы, проживавшие в Пермской губернии, Челябинском уезде Оренбургской губернии, Тобольской и даже Томской губерниях. Для исполнения треб на столь широкой территории священнику нужно было тратить месяцы и годы. Кроме того, это было сопряжено с опасностями. Ввиду малого распространения и известности единоверия, священников, исполнявших требы по старым книгам, власти отлавливали и преследовали как беглых попов. Так случилось в 1808 г. с о. Андреем Ждановым¹⁸⁵. Сложности в функционировании первого единоверческого прихода на Урале были связаны с тем, что прихожане находились в разных епархиях (поскольку в соседних епархиях не было единоверческих приходов), духовное начальство которых могло с разной степенью благосклонности относиться к пастырям, служащим по-старому. Неудовольствие екатеринбургскими единоверческими священниками выражали духовные власти Оренбургской

¹⁸³ К истории православного старообрядчества... // ЕЕВ. 1903. № 3. С. 70–73.

¹⁸⁴ Там же. № 4. С. 117–122.

¹⁸⁵ Там же. 1905. № 23. С. 799–801.

и Тобольской епархий, поскольку подобные действия священников противоречили законодательству. В конечном итоге после долгого разбирательства (с 1818 по 1825 г.) преосвященными было решено запретить екатеринбургским священникам исправлять требы в соседних епархиях, что не мешало, однако, последним ездить в Челябинский уезд до 1827 г., пока не началось строительство единоверческой церкви во имя Всемилостивого Спаса в д. Сладкие Караси Челябинского уезда (освящена 28 июля 1829 г.). Определенный по выбору прихожан священник Иоанн Никольский был отправлен для обучения богослужению в Толстиковскую церковь. В том же году была построена Спасо-Никольская единоверческая церковь в селении Неволинском Кунгурского уезда¹⁸⁶. В связи с выделением из Толстиковской церкви самостоятельных приходов численность основного прихода сократилась почти в два раза: с более чем 500 домов до 250, а в самом Екатеринбурге осталось лишь с десяток домов.

Иногда в отдаленных селениях и заводах случались курьезные ситуации. Так, например, в Бымовском заводе Осинского уезда в 1820 г. из православия в единоверие перешли 284 человека, в с. Ирюмском – несколько человек, а в д. Помоловой (неподалеку от с. Ирюмского) – почти все население, что было недопустимым нарушением правил единоверия и вызвало гнев епархиального начальства. Единоверческие пастыри Александр Кыштымов и Василий Мухин, до того служившие в православных приходах, были отстранены от занимаемых должностей (правда, впоследствии восстановлены). Вряд ли православные священники стали бы приписывать к единоверческим приходам православных же прихожан. Скорее всего, присоединенные были незаписными старообрядцами. Это подтверждает и тот факт, что в 1824 г. Кыштымов рапортовал об «уклонении в раскол» прихожан Ирюмской и Ольховской волостей¹⁸⁷.

¹⁸⁶ К истории православного старообрядчества... // ЕЕВ. 1905. № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–15.

¹⁸⁷ К истории православного старообрядчества... // Там же. № 3. С. 56–58.

Интересно отметить, что священники в Толстиковской церкви надолго не задерживались. Кроме вышеупомянутых Жданова и Попова, продолжительное время исполняли свои обязанности Александр Кыштымов (служил с 1818 по 1831 г., был отстранен за разрешение уйти в раскол двум крестьянам) и Василий Мухин, служивший с 1818 по 1821 г. (был отстранен) и с февраля 1822 по декабрь 1826 г. (скончался). Священник Павел Петрович Попов (тезка Павла Ивановича Попова) находился при Спасской церкви с сентября 1820 г. по февраль 1822 г., после чего ушел по собственному желанию (устав от «обширного своего прихода» и «разнообразия обыкновений, уставов и предрассудков сей паствы»). В 1830 г. был рукоположен в иерея Андрей Павлович Попов (сын покойного Павла Попова, служившего в 1810–1820 гг.). Священник Дмитрий Хлопин находился при церкви также недолго – с 1833 по 1834 г. И вновь у единоверцев остался один священник. К этому времени и самих прихожан за неимением средств такое положение вполне устраивало¹⁸⁸. Часто меняющееся, малограмотное священство не способствовало стабильности в приходе и не могло в полной мере укреплять начала единоверия среди новообращенной паствы.

Непросто складывались отношения и внутри первой единоверческой общины. Ярким проявлением этого стала ситуация вокруг лавок, завещанных умершим в 1814 г. Я. Ф. Толстиковым Спасской церкви. Конфликт разгорелся между церковным старостой мещанином Косиковым с одной стороны и вдовой Толстикова Ириной Никитичной и поддерживавшим ее попечителем купцом Верховановым – с другой. В 1826 г. Косиков и Верхованов подали друг на друга жалобы в Синод.

Первый просил о закреплении за церковью 11 лавок по устному завещанию Толстикова, чтобы не было на них притязаний от наследников и родственников покойного. Последние, по его утверждению, захватили 2 лавки. Верхованов же заявлял, что Косиков

¹⁸⁸ К истории православного старообрядчества... // ЕЕВ. 1905. № 3. С. 56–63.

с 1815 г. распоряжается лавками по своему усмотрению, не отдает отчета в своих действиях, а получаемый доход тратит не на содержание церкви, а на другие цели; что он довел церковь до того, что она ветшает, а священно- и церковнослужители не получают в свое время жалованья и не ежедневно совершают богослужения. Верховданов требовал, чтобы Косиков дал отчет, и просил освободить его от должности старосты как человека ненадежного¹⁸⁹.

Дело это длилось довольно долго (в 1814–1815 гг. и с 1823 по 1833 г.). Вины Косикова не доказали, потому как Толстиковская церковь, построенная на частные деньги, отчетов о «суммах церковных» с 1804 г. не давала, к тому же консистория их и не требовала. В то же время епархиальное начальство постановило «закрепить» лавки за церковью. Однако на оплату полагававшихся пошлин у бедного прихода, по заявлению Косикова, просто не было денег. Не было необходимых 1000 руб. и в капиталах Верховданова. В итоге удалось получить разрешение, в виде исключения позволявшее приписать лавки к церкви беспошлинно. А крепостной акт был составлен в 1833 г. при участии дочерей Толстикова (его вдова к тому времени также скончалась)¹⁹⁰.

В целом «толстиковский» приход был достаточно лоялен властям, однако и в нем иногда случались казусы. Так, уже в 1820-е гг. екатеринбургских единоверцев смущало наименование царствующего монарха «благочестивым императором». В связи с этим по меньшей мере в двух экземплярах Псалтыри, выпущенной в единоверческой типографии, были вырваны первые и последние листы, где упоминался титул императора. Даже священник Александр Кыштымов признавал, что поминание императорского титула может послужить причиной уклонения в раскол¹⁹¹.

В то время как небольшая часть уральских староверов перешла в единоверие, большинство стремилось к компромиссу на более выгодных условиях. Сама по себе идея была не нова. В других

¹⁸⁹ РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. Д. 373. Л. 1–2.

¹⁹⁰ К истории православного старообрядчества... // ЕЕВ. 1906. № 3. С. 97–106.

¹⁹¹ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 92–93.

регионах староверы также делали попытки легализации беглопоповщины, однако за уральскими проектами стояла многочисленная слаженная организация огромного региона, т. е. они отражали интересы большого количества людей.

В этих условиях появилось несколько альтернативных официальному единоверию проектов единения, исходивших от верхушки уральской беглопоповщины, которой было выгодно получить официальный статус для защиты своих экономических и политических интересов.

Первый проект (после проекта 1799 г.) появился еще в царствование Александра I. В 1818 г. представители 150 тыс. беглопоповцев Сибирского края подписали «Дополнительные правила». Эта дата не случайна. Старообрядцы четко улавливали изменения в государственной конфессиональной политике. В 1817 г. было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения (известно также под названиями «двойное» или «сугубое» министерство), просуществовавшее до 1824 г. В рамках его деятельности была сделана попытка относительного уравнивания основных конфессий империи¹⁹². Староверы стремились воспользоваться благоприятной для них ситуацией и добиться статуса отдельной конфессии (которого они не имели до 1905 г.). Они предлагали следующую схему включения староверов в государственную (а не в церковную) систему: министру духовных дел должна была подчиняться Старообрядческая контора (попечители старообрядческих общин – верхушка староверов), которой, в свою очередь, подчинялось старообрядческое духовенство. Таким образом, старообрядчество должно было стать частью государственной системы, а власть внутри общин староверов сосредотачивалась в руках старообрядческой верхушки – вот что отличает этот проект от единоверия¹⁹³.

Об отношении большей части староверов к единоверию может говорить и тот факт, что в 1823 г. екатеринбургские старшины

¹⁹² Смолч И. К. История русской церкви. 1700–1917. М., 1996. Ч. 1. С. 211–216.

¹⁹³ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 95.

на очередное предложение властей получить священство на правилах единоверия (и, соответственно, на законных основаниях закончить строительство каменной Рязановской церкви) отвечали, что «старообрядцы Сибирского края к принятию священства на правилах, единоверческим церквям присвоенных, приступить по совести и душевным своим чувствованиям не могут, оставаясь, впрочем, при священстве, всемилостивейше дозволенном на основании правил», утвержденных 26 марта 1822 г.¹⁹⁴

В конце 1826 – начале 1827 г. были разработаны новые «16 пунктов», в которых предусматривалось подчинение старообрядческих общин особому правительственному комитету в Петербурге, состоявшему из ряда высших чиновников и иерархов официальной церкви. Такие комитеты должны были быть созданы и в губерниях¹⁹⁵. В данном проекте староверы также выражали желание стать частью государственной структуры, но при этом пошли и на определенные уступки официальной церкви, включив в органы управления представителей церковной власти.

Эти проекты были отвергнуты правительством, которое ясно давало понять, что на дальнейшие уступки оно идти не намерено, а соглашение с ним может быть достигнуто только путем принятия единоверия.

* * *

Первые годы после официального учреждения единоверия не были отмечены массовым переходом старообрядчества в «ограду» церкви на условиях митрополита Платона. К концу 1820-х гг. на всю Россию существовало около 30 единоверческих приходов. В нашем распоряжении имеется синодальная статистика за 1827 г. (см. таблицу).

¹⁹⁴ *Надеждин Н. И.* Старшины екатеринбургского раскольниковьего общества // Братское слово. 1889. № 20. С. 683.

¹⁹⁵ *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 109.

**Количество единоверческих церквей и монастырей
(данные на январь 1827 г.) ***

Наименование епархии	В городах	В уездах (количество)	Монастыри	Общее число церквей
Московская	Москва – 1			1
Санкт-Петербургская	Санкт-Петербург – 2			2
Тверская	Тверь – 1; Торжок – 1			2
Нижегородская	Н. Новгород – 1	Горбатовский – 1		2
Калужская	Калуга – 1			1
Курская	Курск – 1			1
Пермская	Екатеринбург – 1			1
Костромская			Высоковская пустошь	1
Черниговская	Новозыбков – 1	Повет Новозыбковский – 1; повет Городецкий – 1	Макасовский монастырь	4
Екатеринославская	Херсон – 1; Елисаветград – 1; Новомиргород – 1	Херсонский – 1; Александрийский – 2; Днепровский – 1	Корсунский монастырь	8
Слободско-Украинская	Харьков – 1			1 МОЛИТВЕННЫЙ ДОМ
Тульская	Белев – 1			1
Кишиневская	Одесса – 2			2
Владимирская		Шуйский – 1		1
Итого	17	8	3	28

* Источник: РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12701. Л. 4, 9–10.

Это было обусловлено рядом причин. С одной стороны, светские власти нашли удобную форму сосуществования со старооб-

рядцами, основанную на принципах прагматизма: политическая лояльность и стабильная уплата налогов со стороны староверов в обмен на полуофициальные гарантии безопасности. С другой стороны, уже был достигнут тот максимум уступок, на которые могла пойти господствующая церковь, поэтому все последующие проекты соглашения, предлагаемые староверами, отклонялись.

Существовавшая в то время законодательная база также не способствовала процветанию единоверия. Правительство надеялось посредством проведения либеральной политики в отношении старообрядцев «смягчить их сердца», т. е. обеспечить их политическую лояльность. Положение староверов, получивших полулегальный статус, было вполне терпимым, а потому присоединение к единоверию не сулило им никаких выгод, зато могло привести к существенным неприятностям с бывшими одноверцами.

Единоверие (как явление искусственное) для успешного своего существования требовало организационной поддержки государства, но не получало ее в полной мере. В то же время старообрядческие общины были великолепно организованы, самодостаточны, что делало более привлекательными условия проживания в них.

Таким образом, в первые 30 лет существования единоверия оно не совершило коренной переворот в отношениях власти и религиозной оппозиции, хотя достаточно либеральная политика Александра I и продолжение этой политики по инерции в первые годы правления Николая I способствовали некоторому ослаблению напряжения отношений со староверами, «замирению» с ними. Однако единоверие в такой «разрядке» не играло важной роли. Это было обусловлено тем, что оно, с одной стороны, возникло слишком поздно (когда пропасть между староверами и «никонианами» стала непреодолимой), а с другой стороны, слишком рано, так как ни церковь, ни государство, ни старообрядчество не были готовы к уступкам, которые смогли бы в полной мере реализовать принципы веротерпимости. Без реализации этих принципов компромисс

не мог быть искренним, а следовательно, невозможен был массовый переход старообрядцев в единоверие.

Старообрядные приходы в составе господствующей церкви точечным порядком появлялись на конфессиональной карте России. Но крошечные островки единоверия в огромном море раскола, имевшего самостоятельный и полуполигальный характер в условиях относительной веротерпимости, не оказывали значительного влияния на старообрядчество.

ГЛАВА 2. «ЕДИНОВЕРЦЫ ПОНЕВОЛЕ»: РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЕДИНОВЕРИЯ С КОНЦА 1820-х ПО 1850-е гг.

2.1. Правительственная политика в отношении старообрядчества и единоверия

Приступая к описанию государственной политики в отношении старообрядчества, необходимо отметить, что действия правительства не ограничивались выпуском официальных законодательных актов и контролем за их исполнением. Государственная политика зачастую имела ярко выраженный прецедентный характер. Она складывалась из множества распоряжений по частным делам и вопросам, нередко тайных.

Считается, что период либерализации отношения к старообрядчеству, длившийся с 1760-х гг., закончился в середине 1820-х гг. с воцарением Николая I. Однако в действительности некоторые элементы ужесточения политики проявлялись с начала 1820-х гг. и даже ранее. Выразилось это в создании Секретного совещательного комитета по делам о раскольниках (далее – ССК). ССК появился в Санкт-Петербурге еще при Александре I, по разным данным, в 1817 или 1820 гг.¹ Расцвет деятельности столичного и позднее региональных комитетов (см. о них ниже) пришелся на правление Николая I. Создание комитетов было обусловлено тем, что принимаемые против раскола меры были крайне неэффективны. Одной из причин этого была чрезмерная бюрократизация государственного аппарата империи². Требовалась эффективная система, которая решала бы с минимальными задержками различные

¹ *Васильевский М. Н.* Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I. Казань, 1914. С. 10–11.

² Подобные комитеты существовали не только по делам о расколе, но и в других сферах государственного управления. См.: *Ерошкин Н. П.* Крепостническое са-

дела о старообрядцах. В. И. Байдин определяет комитеты как «органы внесудебной расправы с религиозными диссидентами»³. Поэтому, чтобы деятельность комитетов не вызывала волнений, решено было само их существование хранить в тайне.

Относительно активная деятельность столичного ССК началась 14 марта 1825 г., когда комитет продолжил свою работу в несколько измененном составе⁴. Он состоял из митрополита Киевского Евгения (Болховитинова), управляющего Министерством внутренних дел министра народного просвещения А. С. Шишкова и других лиц. В 1831 г. подобный комитет был создан в Москве. Большинство лиц, заседавших в нем, были чиновниками или военными, официальная церковь была представлена одним лишь митрополитом Московским⁵. Такая расстановка сил свидетельствует о том, что старообрядчество вновь стало предметом пристального внимания правительства, проблемой всероссийского масштаба не только для церковных, но и для светских властей.

Староверы в полной мере ощутили на себе всю тяжесть «николаевской реакции». Это выразилось в том, что с середины 1820-х гг. давление на старообрядцев начало постепенно усиливаться. Николай I воспринимал старообрядчество не только как религиозную оппозицию, но и как «противогосударственный и противообщественный элемент»⁶. В связи с этим против старообрядцев развернулась настоящая борьба, имевшая своей главной целью ослабление и искоренение старообрядчества как явления.

модержавие и его политические институты: (Первая половина XIX в.). М., 1981. С. 186–202.

³ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX в.) : дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 142–143.

⁴ Байдин В. И. У власти: Купцы-старообрядцы и общество старообрядцев Сибирского края // Родина. 2003. № 8. С. 119.

⁵ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1861. Вып. 2. С. 175.

⁶ Шлеев С. И., свящ. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Путь на Голгофу. Т 2 : Духовное наследие священника Симона, епископа Охтенского. М., 2005. С. 226.

Правительство Николая I возродило и развило многие способы борьбы со старообрядчеством, частично напоминающие меры XVII–XVIII вв., но с одной важной особенностью: в сочетании с вполне традиционными методами активно использовалось единоверие. Более того, оно рассматривалось как главное духовно-нравственное средство для обращения староверов «в ограду церкви». Видя более чем скромные успехи единоверия за первую четверть века его существования, правительство решило поддерживать его всеми доступными средствами.

26 февраля 1826 г. было предписано всем губернаторам докладывать к 1 января сведения о «раскольниках», указывая, в частности, численность староверов и согласие, к которому они принадлежали⁷.

Так, 17 сентября 1826 г. вышло постановление, по которому старообрядцам запрещено было строить новые молитвенные дома, «исправлять» (ремонтировать) старые, устраивать в них престолы⁸. В полной мере действие этого закона проявилось в 1830–1840-е гг. Закон имел колоссальные последствия, поскольку давал властям формальный повод для закрытия практически любого молитвенного сооружения староверов. На практике это выразилось в закрытии сотен старообрядческих моленных и часовен по всей стране. Зачастую отнятые и «запечатанные» часовни передавались единоверцам.

В общих чертах можно обрисовать схему обращения старообрядческой общины (или ее части) в единоверие следующим образом. Узнав о том, что староверы проводили ремонт своей ветшающей часовни или молитвенного дома (зачастую между фактом ремонта и возбуждением дела о закрытии здания проходили годы), местные власти в лице исправника описывали имущество и «запечатывали» здание, не позволяя староверам вынести оттуда книги, иконы и богослужебные принадлежности. Священные (к тому же ценные в материальном плане) вещи портились от

⁷ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 137–137об.

⁸ ПСЗ. 2-е. собр. Т. 1. № 584.

ненадлежащих условий хранения (повышенная влажность и затхлый воздух в непроветриваемом помещении), а староверы оставались без возможности совершать полноценное богослужение. Как правило, старообрядцы писали многочисленные прошения с просьбой «распечатать» их здание или хотя бы позволить вынести вещи, однако подобные просьбы оставались без внимания⁹. Чтобы не допустить окончательного разрушения здания по естественным причинам, а вдобавок под влиянием миссионеров и административного давления светских властей, община (или ее часть) была вынуждена принимать единоверие. Часто принятие единоверия раскалывало общину на две части, относившиеся друг к другу с резким неприятием.

В николаевское время были изданы указы о запрете на совершение обрядов жизненного цикла (крещение, брак, отпевание). В 1827 г. появился указ, который вводил ответственность перед гражданским судом за венчание брака по «раскольничьему» обряду¹⁰. В 1828 г. старообрядческим священникам официально было запрещено давать свидетельства о времени кончины людей (эти сведения должны были подтверждаться местной полицией)¹¹.

Наряду с законодательством правительство использовало и самый давний способ борьбы со староверами – миссионерство. В губерниях с наибольшим старообрядческим населением создавались специальные миссии по противодействию расколу, например, в Пермской (1828 г.), Саратовской (1833 г.)¹². Для работы таких миссий выделялось дополнительное финансирование¹³. Писались полемические труды, священники должны были увещевать «раскольников». Этому немало способствовала отмена постановлений Александра I, запрещавших духовенству религиозные прения со

⁹ См., напр.: ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 18. Л. 2–52; Д. 32. Л. 1–6; Д. 45. Л. 1–10об.; Д. 52. Л. 1–4; Д. 97. Л. 1–6; Д. 117. Л. 1–2, 5–6.

¹⁰ ПСЗ. 2-е собр. Т. 2, № 1257.

¹¹ Там же. Т. 3, № 2356.

¹² СППЧР. Кн. 2. С. 211–216, 256–257.

¹³ Там же. С. 242–244, 407–412, 586–589, 612–615, 615–617, 639–641, 736–737, 738–740, 779–786, 786–788.

староверами¹⁴. Духовенство обличало «заблуждения» старообрядцев, обеспечивая идеологическую основу перехода последних в единоверие. Староверы, в свою очередь, указывали на различные недостатки самой официальной церкви. Для сведения последнего фактора к минимуму в 1845 г. были выпущены инструкции для священников, которые предписывали вести разговоры со староверами осторожно и с «кротостью». Как правило, такие споры заканчивались ничем: стороны оставались при своих мнениях. Таким образом, в этой сфере сохранялся определенный паритет.

В 1829 г. старообрядцам запрещено было свидетельствовать по судебным делам, касающимся лиц православного исповедания, однако можно было свидетельствовать по делам, сторонами в которых выступали староверы¹⁵.

Правительство пыталось препятствовать отношениям российских староверов с зарубежными. В 1830 г. было запрещено въезжать в Россию иностранным старообрядцам¹⁶.

В начале 1830-х гг. православным священникам Саратовской епархии было разрешено крестить детей «раскольников» без обращения их и родителей в православие или единоверие, а также записывать эти крещения в метрические книги¹⁷.

Необходимо отметить, что правила митрополита Платона не претерпели существенных изменений. В 1832 г. было выпущено лишь одно дополнение к ним, где несколько расширился круг лиц, которые могут принять единоверие. По представлению архиепископа Пермского Аркадия (Федорова), который сообщал о желании старообрядцев Соликамского и Чердынского уездов составить единоверческий Пыскорский приход, Синод разрешил присоединять к единоверческой церкви «раскольников, кои уклонились от право-

¹⁴ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 226.

¹⁵ СППЧР. Кн. 2. С. 233–236.

¹⁶ Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках... С. 174.

¹⁷ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае : Опыт исследования по неизданным материалам. Саратов, 1888. С. 342.

славия¹⁸ уже лет 10, 20, 30 и более и, после всевозможных увещаний, не соглашаются возвратиться к безусловному православию»¹⁹.

Правительство пыталось усилить контроль над молитвенными зданиями староверов. С 1835 г. Министерство внутренних дел стало требовать от управляющих губерниями сведения о старообрядческих молитвенных зданиях²⁰. В дополнение к указам о запрете строительства новых молелен и ремонта старых в 1836 г. было запрещено обращать крестьянские избы в старообрядческие молельни²¹, наличие которых составляло серьезную «конкуренцию» новоустроенным единоверческим церквям.

В 1835 и 1836 гг. высочайшим повелением секретно в обязанность епархиальным преосвященным было поставлено доносить о появлении беглых попов губернаторам, которые должны были сообщать о них министру внутренних дел, а тот должен был разрешать подобные дела. Также запрещалось православным священникам исправлять требы у старообрядцев²².

Для противодействия совершению сводных браков (см. о них ниже) Петербургский ССК на рубеже 1830 – 1840-х гг. разрешил венчать старообрядческие браки в официальной церкви на территории Пермской губернии без предварительного перехода молодоженов в православие или единоверие, однако, по всей видимости, эта практика существовала недолго²³. С развитием сети единоверческих приходов венчающиеся должны были принять официальное православие или единоверие.

¹⁸ Значит, числившихся православными. До этого указа путь в единоверие таким «незаписным» старообрядцам был закрыт.

¹⁹ СППЧР. Кн. 2. С. 250–251.

²⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 137–137об.

²¹ ПСЗ. 2-е. собр. Т. 11, № 9107.

²² РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 20978. Л. 3об.–4.

²³ Там же. Ф. 832. Оп. 1. Д. 48. Л. 32об.–34. Интересно отметить, что подобная практика существовала в начале XIX в. в Нижнетагильском заводе и его окрестностях: *Белобородов С. А.* Старообрядческие священники Нижнего Тагила в конце XVIII – первой трети XIX в. // *Уральский сборник: История. Культура. Религия. Социально-политическая история* : в 2 ч. Екатеринбург, 2009. Вып. 7, ч. 1. С. 169–171.

В 1839 г. указом Синода благочинным официальной церкви было запрещено вмешиваться в дела единоверческих приходов²⁴, которые должны были подчиняться напрямую епархиальному архиерею.

Видимо, результаты работы столичных ССК удовлетворили Николая I, поэтому в 1838 г.²⁵ было принято решение о создании комитетов по их подобию в губерниях. Такие учреждения были образованы в Чернигове, Петрозаводске, Перми, Тамбове, Вятке (1838), Саратове, Твери (1839), Иркутске (1844), Екатеринбурге (1845), Костроме, Харькове, Витебске (1846), Уфе, Тобольске, Могилеве (1847), Риге (1848), Архангельске, Нижнем Новгороде, Симбирске (1849), Ярославле, Самаре (1851), Курске (1852), Вологде (1856), Оренбурге, Томске (1859)²⁶. Губернские комитеты должны были подчиняться Петербургскому комитету. Штаты губернских комитетов были определены указом от 3 ноября 1838 г. и состояли из епархиального архиерея, губернатора, председателя палаты государственных имуществ (где таковые были) и жандармского штаб-офицера. В 1850 г. в состав комитетов вошли управляющие удельных контор (кроме Московской губернии) и вице-губернаторы (во всех губерниях). Также состав губернских ССК мог отличаться в зависимости от региональных особенностей²⁷.

В 1840 г. было выпущено высочайшее повеление, где разъяснялись цели и функции секретных комитетов: все следственные

²⁴ Рязев А. С. Единоверие // Отечественная история до 1861 г. М., 1994. Т. 2. С. 125.

²⁵ Белобородов С. А. Старообрядческие священники Нижнего Тагила... С. 175–177.

²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 51; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 338–339, 347–350об., 419–419об.; Д. 44. Л. 204–206об., 305–305об., 349; Д. 45. Л. 52–52об., 152, 203; Д. 46. Л. 103; Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 373, 453, 614; Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1856. С. 368, 441, 571, 684. Скворцов Г. А. Саратовский высочайше учрежденный секретный совещательный комитет по делам о раскольниках, сектантах и отступниках от православия. Саратов, 1915; и др.

²⁷ Васильевский М. Н. Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I. С. 21–22.

дела по расколу до передачи их в суд должны были рассматриваться упомянутыми комитетами. В суд же предписывалось передавать только те, где было явное «нарушение существующих законов, сопровождавшееся противодействием установленному порядку». Дела о «давнишних раскольниках», не совершивших никаких противозаконных действий, по доносам и т. д. должны были решаться комитетами без лишних задержек. Такой подход позволял, с одной стороны, разгрузить официальное делопроизводство, а с другой – преследовать «давнишних раскольников» внесудебным порядком, т. е. фактически развязывал руки правительству. Кроме того, в ряде случаев вопросы, связанные с единоверцами и старообрядцами, решались лично императором также в секретном порядке. Так, например, только в период с 1839 по 1844 г. императором было «разобрано» не менее 35 дел²⁸. Император утверждал и решения Петербургского ССК, куда стекались дела со всей страны. Таким образом, Николай I просмотрел несколько сотен дел, касающихся борьбы со старообрядчеством и насаждения единоверия²⁹. Можно с уверенностью сказать, что широкое распространение единоверия по всей России во многом является личной «заслугой» монарха, многие годы контролировавшего ход этого процесса. Всего в годы николаевского правления вышло 495 тайных постановлений в отношении староверов, т. е. почти в 2 раза больше, чем во все остальные царствования – от Анны Иоанновны до Александра II включительно³⁰.

Единоверие все больше приобретало характер явления, включенного в государственную систему. Для упрощения порядка организации единоверческих приходов императором в 1842 г. было сделано повеление: «1. В тех селениях, где раскольники изъявили желание обратиться к единоверию или принять православных священников для отправления богослужения по старопечатным книгам, учредить единоверческие приходы и часовни их обратить

²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190.

²⁹ См.: Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 31, 34, 36, 38, 42–46.

³⁰ *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1973. С. 260.

в церкви... 2. Священникам в сих приходах назначить по бывшим примерам содержание по триста рублей серебром в год, из сумм военных поселений, дабы они были в совершенной независимости от прихожан, равномерно определить денежное пособие для устройства иконостасов... 3. Тем раскольникам, которые желают иметь священников без подчинения духовному начальству, сделать внушение, что... священник не иначе может находиться при церкви, как под ведением епархиального архиерея и стараться склонять их к правильному богослужению, по примеру других обратившихся в единоверие. Меры сии приводить в действие... постепенно и с должною осторожностью при содействии духовного начальства»³¹. Данное постановление примечательно следующими деталями. Во-первых, любое число староверов (даже абсолютное меньшинство), желавших перейти в единоверие, получало право на обладание молитвенным зданием целого общества³². Во-вторых, чувствуется желание правительства ограничить влияние беглопоповских порядков в новых единоверческих общинах. Для этого планировалось обеспечить финансовую независимость священников и не допустить их выхода из-под ведения епархиального начальства.

Указ 1844 г. позволял крестить детей тульских и ижевских старообрядцев-оружейников в единоверческих церквях, появившихся там «для ослабления раскола между мастеровыми». В том же указе разрешалось отпевать старообрядцев по православному обряду³³.

5 апреля 1845 г. был подписан синодальный указ, предписывавший епархиальным архиереям следующее: «...чтобы по сему ни в богослужении единоверцев, ни в церковно-хозяйственном порядке, ни вообще в обычаях, церковью дозволяемых, не допускалось никакого им стеснения, и не делалось было никаких

³¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 79–80.

³² В первой четверти XIX в. правительство в таких случаях отказывало староверам, желавшим обратиться в единоверие, объясняя подобное решение малочисленностью просителей.

³³ ПСЗ. 2-е собр. Т. 19, № 14409.

нововведений; чтобы в делах единоверческих церквей не было допускаемо никакого участия ни Духовных Консисторий, ни других Духовных начальств, кроме одного Преосвященного, и чтобы Преосвященный все таковые дела (за исключением лишь требующих законного следствия) непременно разрешал сам; для исполнения же своих распоряжений и для ближайшего надзора за единоверческим духовенством и паствою назначать благочинного из среды того же духовенства». Указ был секретно разослан преосвященным³⁴.

На взаимную интеграцию единоверцев и православных был направлен указ 1847 г., разрешавший православным поступать в единоверческие монастыри³⁵. Можно предположить, что этот указ, помимо достаточно очевидной цели – наполнить пустующие единоверческие обители, преследовал еще одну, скрытую – поместить в единоверческие монастыри «агентов влияния» официальной церкви для контроля над единоверческими иноками.

Указом Синода 1848 г. подтверждалась автономия единоверческих приходов в вопросах церковно-хозяйственного управления³⁶.

В конце 1840-х гг. в связи с возникновением Белокриницкой иерархии (реального конкурента единоверию) были выпущены акты, запрещавшие всякие отношения между староверами, жившими по разные стороны границы. Российским староверам запрещалось выезжать за пределы страны. Такие меры принимались для ослабления российских старообрядцев путем изоляции их от религиозных, культурных и экономических контактов со своими заграничными единомышленниками.

Единоверие насаждалось в весьма неблагоприятной для него старообрядческой среде. Прекрасно организованные, нередко зажиточные и многочисленные старообрядческие общества могли эффективно противостоять давлению правительства. Сила старообрядчества заключалась не только в нескольких влиятельных цен-

³⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 15. Д. 356596. Л. 8об.–9.

³⁵ Там же. Ф. 381. Оп. 1. Д. 23433. Л. 1–4об.

³⁶ *Ряжев А. С.* Единоверие.

трах (например, Преображенском и Рогожском кладбищах в Москве, Иргизских монастырях, Екатеринбурге и др.), но и в том, что оно было широко распространенным и в значительной степени децентрализованным явлением, что позволяло староверам успешно сохранять «веру отцов», сопротивляясь насаждению единоверия.

Важное значение имела старообрядческая верхушка, во многом определявшая направление развития центров староверия, которые, в свою очередь, имели влияние по всей стране. Поэтому для успешного искоренения старообрядчества правительство планировало нанести удар по экономическим и политическим интересам торгово-промышленной верхушки, тем самым заставив ее принять единоверие или православие. Началось ограничение прав старообрядческих обществ: им запрещалось приобретать недвижимость (как посредством покупки, так и по завещанию), иметь печати, выдавать метрические записи. Наряду с этим имело место и ограничение личных прав староверов: им было запрещено записываться в I купеческую гильдию, в ряде случаев они не могли свидетельствовать против православных в судебных делах; не могли назначаться на особо важные должности (городского головы, городского старосты и пр.)³⁷.

Апогеем николаевской реакции стала система отношений к староверам, разработанная под руководством министра внутренних дел Д. Г. Бибикова и существовавшая в 1853 – начале 1855 г. Заключалась она не столько в принятии новых законов, сколько в более жестком исполнении уже существовавших³⁸.

В рамках этой системы в 1854 г. был нанесен самый сильный удар по купеческой верхушке, когда староверам было запрещено записываться в купеческие гильдии на 1855 г., что послужило толчком к массовому переходу в единоверие в конце декабря 1854 г. Впрочем, уже в 1856 г. староверам было разрешено числиться в ку-

³⁷ Шлеев С. И., *святц.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 227–229.

³⁸ Подробнее об этом см.: Marsden T. The Crisis of Religious Toleration in Imperial Russia: Bibikov's System for the Old Believers, 1841–1855. Oxford, 2015.

печестве на временном праве³⁹. Подобный сценарий был опробован на Урале еще в 1837–1838 гг., где показал свою эффективность (см. подробнее ниже). В правление Николая I давление, оказываемое на старообрядческую верхушку, в определенной мере увенчалось успехом: многие зажиточные староверы перешли в единоверие или православие.

В то же время политика Николая I отличалась комплексным подходом к достижению цели. В правительстве совершенно верно понимали, что одним только давлением на верхушку не обойтись. Были необходимы меры, которые привели бы к массовому переходу в единоверие или православие наиболее принципиальной части старообрядцев – низов. Такой мерой, по мнению духовных и светских властей, могло стать «оскудение священства». Поэтому правительство нанесло удар по беглопоповщине, расцветшей в правление Александра I, именно в ней правительство видело причину крайне малого числа обращений из раскола в «ограду церкви». Побег священника объявлялся тяжким преступлением, беглый священник лишался сана. Настоятелям Иргизских монастырей запрещалось принимать беглых попов на «исправу»⁴⁰. Планировалось уничтожить (или, по крайней мере, серьезно ослабить) основные центры старообрядчества, искоренить беглопоповщину как явление, а вместо нее в массовом порядке ввести единоверие. Оно виделось Николаю I не как компромисс, а как средство принуждения, инструмент государственной политики, что, конечно, не прибавляло единоверию популярности среди старообрядцев.

Правительство пыталось мотивировать староверов на переход в единоверие и православие и через сферу семейно-брачных отношений. Распоряжение Синода 1855 г. освобождало присоединяющихся из раскола от обязательства доставлять содержание «бывшим их наложницам» (женам, браки с которыми были совершены в старообрядчестве и не признавались властями)⁴¹. То есть переход

³⁹ Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. М., 2005. С. 31.

⁴⁰ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 227.

⁴¹ СППЧР. Кн. 2. С. 608–611.

в единоверие мог быть отличным поводом для того, чтобы развестись с женой и при этом не платить «алименты». В 1855 г. вышло также постановление о том, чтобы «раскольники за безбрачное сожитие с православными и единоверцами подвергаемы были заключению на таковое же время, какое полагается по церковным правилам за ту же вину православным и единоверцам»⁴². Поскольку «безбрачным сожитием» считались любые формы сожительств, кроме венчания, совершенного в официальной церкви, этот акт фактически запрещал православно-старообрядческие и единоверческо-старообрядческие браки, совершенные вне господствующей церкви. Впрочем, на практике этот указ не был достаточно эффективным.

Одним из показателей воплощения государственной политики на практике является статистика. Но относиться к ней необходимо крайне осторожно, поскольку известно, что официальные данные не отличались особой точностью. Вопрос о старообрядческой и единоверческой статистике живо обсуждался в дореволюционной литературе. Профессор Н. Ивановский полагал, что в Российской империи не было адекватных данных о численности старообрядцев и единоверцев, поскольку сбор сведений о них был поручен чиновникам, которые, во-первых, не знали, как отличить единоверцев от староверов, и зачастую записывали единоверцев в раскол; во-вторых, сами единоверцы отнюдь не всегда принимали чиновников-переписчиков, ссылаясь на их «нечистоту»⁴³.

Абсолютные величины не могут показать, насколько широко было распространено явление. Поэтому для того, чтобы судить об успехах единоверия, необходимо знать хотя бы приблизительное число старообрядцев. Н. Варадинов приводит официальные данные о количестве старообрядцев в последние до николаевских

⁴² СППЧР. Кн. 2. С. 621–622.

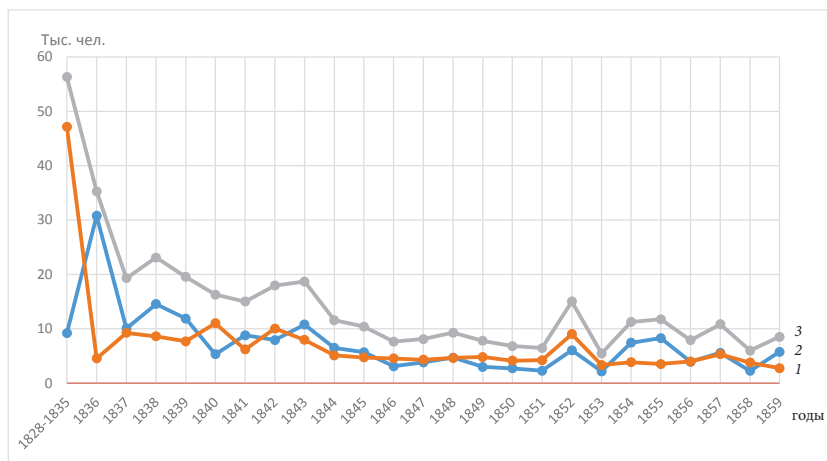
⁴³ *Ивановский Н. И.* О численности раскольников // Православный собеседник. 1867. № 8. С. 257–302.

репрессий годы – 1826-й и 1827-й: 827 721 и 825 391 чел. соответственно⁴⁴. Однако сам исследователь признает, что цифры эти неточные и должны быть больше. Можно предположить, что число староверов было не менее 1 млн чел.: именно такую цифру называет Варадинов, приводя данные за 1837 г., что противоречит данным 1826–1827 гг. Количество староверов не могло так вырасти в условиях николаевских репрессий (в связи с переходом в единоверие и православие оно должно было уменьшаться). Необходимо отметить интересную особенность правительственных сведений о старообрядцах: число староверов, как правило, занижалось, а количество обращенных – завышалось (см. рисунок).

Сведения взяты из ежегодных отчетов обер-прокурора Синода. Данных о ежегодном количестве обращений в православие за 1828–1835 гг. найти не удалось, есть только общая за эти годы цифра – 56 300 чел. Интересно отметить, что в этот период количество обращений в православие существенно превосходит число обращений в единоверие: в единоверие в 1828–1835 гг. перешло только 9183 чел. Такое соотношение может объясняться тем, что существовал феномен «нерадивых православных» (под этим термином понимались лица, официально православного вероисповедания, но не исполняющие церковные таинства). Именно такими «нерадивыми» и числились многие старообрядцы. С усилением давления властей многие из них предпочли принять «фиктивное» православие.

Динамика количества обращений в целом совпадает с динамикой правительственной политики. Так, наибольшее число обращений приходится на период с 1836 по 1845 г. (пик количества отобранных у старообрядцев и переданных единоверцам молитвенных зданий), затем идет спад (1846–1851 гг.), после чего происходит резкий скачок вверх (1852), а после года «затишья» в 1854–1855 гг. вновь начинается рост числа обращений (усиление давления на верхи старообрядчества). В первые годы правления

⁴⁴ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 158–179.



Число обратившихся в единоверие и православие старообрядцев (1828–1859 гг.):

1 – число обратившихся в единоверие, чел.; 2 – число обратившихся в православие, чел.; 3 – всего обратившихся, чел.

Источники: Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. С. 22; С. 027 (прил.); РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24189. Л. 50б.

Александра II единоверие развивалось по инерции, приданной ему в николаевский период.

Не имея достаточных оснований доверять этой статистике в количественном отношении, можно сделать определенные выводы об относительном числе обращений (о соотношении единоверия и православия) и об относительном росте/спаде числа обращений (динамике).

Довольно значительное итоговое число обращенных (370 тыс. чел., или более трети зарегистрированных староверов) не внушает доверия. Основания для недоверия те же, что и предъявляемые к статистическим данным по общему числу староверов, но здесь

добавляется новый фактор: одного и того же человека могли приводить в «ограду церкви» несколько раз (старовер, приняв православие или единоверие, мог снова уклониться в раскол). Поэтому итоговая цифра в 370 тыс. чел. требует пересмотра. Причины этого следующие:

Во-первых, представляется, что количество обращенных может быть несколько завышено, а число старообрядцев – занижено. Во-вторых, большинство староверов приняли единоверие и православие под давлением, а потому возник феномен «неискренних» единоверцев и православных, которые лишь формально числились в официальной церкви, а реально оставались старообрядцами (по образу жизни, мировоззрению, религии и т. п.).

Из всех статистических данных наименьшее сомнение вызывает количество единоверческих молитвенных зданий (см. таблицу).

Количество единоверческих молитвенных зданий (1780–1856 гг.) *

Годы	Количество молитвенных зданий	
	приходских церквей	монастырей
1827	28	3
1835	70	4
1836	86	4
1837	92 **	5
1856	178	16

* Источники: РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12701. Л. 4, 9–10; Оп. 8. Д. 24189. Л. 21–22; *Лебедев Е. Е.* Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу... С. 27; *Бовкало А. А.* Из истории единоверческих монастырей России // Православное единоверие в России. СПб., 2004. С. 68–69.

** 92 церкви, включая «недостроенные» (и, соответственно, нефункционировавшие) 10 церквей на территории Войска Уральского. Из этого числа на 1837 г. 28 (фактически треть) находились на территории Пермской епархии. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24189. Л. 11, 21–22.

В данной таблице обращает на себя внимание период 1828–1855 гг., когда появилось 150 новых единоверческих церквей и 13 обителей. Причем самый пик пришелся на вторую половину 1830-х – первую половину 1850-х гг., что также совпадает с динамикой обращений.

Однако политика государства, направленная на материальную поддержку единоверия (как за счет выделения средств на строительство новых церквей, так и путем конфискации молитвенных заданий у староверов), не смогла компенсировать непопулярность единоверия среди старообрядцев.

Для более подробного рассмотрения процесса развития единоверия в данной работе был выделен ряд центров, объединенных нами для удобства изложения материала: урало-сибирский центр, куда включены территории Приуралья, Среднего Урала, Зауралья и Сибири; Центральная Россия, Поволжье и казачьи войска (Уральское, Донское и Терское); западные губернии, куда включены территории Псковщины, Прибалтики, Белоруссии и Малороссии.

2.2. Региональная специфика распространения единоверия

2.2.1. Средний Урал

И по масштабам, и по разнообразию форм единоверия Урал выделяется на фоне остальных регионов. Уральская ситуация во многом оказывала влияние на правительственную антистарообрядческую политику, зачастую именно на Урале правительство опробовало новые стратегии отношения к старообрядцам. В связи с этим представляется целесообразным уделить уральским единоверцам особое внимание. Общероссийская тенденция наступления на старообрядчество во время правления Николая I в полной мере нашла свое отражение и на Урале. В 1830-е гг. началось полномасштабное насаждение единоверия в Пермской епархии, издавна славившейся широким распро-

странением раскола⁴⁵. Она же стала самым крупным и, вероятно, наиболее значимым центром распространения единоверия. Важным фактором в этом деле стали изменения, произошедшие в Пермской епархии в 1830-е гг. В 1831 г. на Пермскую кафедру был назначен епископ (возведен в сан архиепископа в 1833 г.) Аркадий (Федоров)⁴⁶, руководивший до того Оренбургской епархией. Более 20 лет служения на Урале этот архипастырь посвятил непримиримой борьбе с расколом и стал известен как один из главных апологетов единоверия⁴⁷. В 1833 г. для облегчения управления обширной Пермской епархией (а также для усиления борьбы с расколом) было учреждено Екатеринбургское викариатство. Первым викарным епископом стал ректор Вифанской духовной семинарии Евлампий (Пятницкий).

Правительство подходило к задаче распространения единоверия комплексно, проводя наступление на старообрядчество «по всем фронтам»: миссионерская деятельность; борьба с беглыми попами («изъятие» местных беглых попов; разгром Иргиза как одного из важнейших центров поставки беглых попов на Урал); давление на крупное купечество, заводовладельцев, заводскую администрацию, т. е. на лидеров уральского беглопоповского общества (вслед за ними должны были принять единоверие и рядовые старообрядцы⁴⁸, для которых правительство также пыталось соз-

⁴⁵ По сведениям Н. Варадинова, в 1827 г. Пермская губерния занимала уверенное первое место по числу старообрядцев в России: почти 125 тыс. чел., в два раза больше, чем в других губерниях со значительной долей старообрядческого населения. По всей видимости, это сильно заниженная цифра, поскольку здесь не учитывались тайные, незаписанные старообрядцы. См.: *Варадинов. Н.* История Министерства внутренних дел... С. 175.

⁴⁶ См. о нем: *Мангилева А. В.* Духовное сословие на Урале в первой половине XIX в. (на примере Пермской епархии). Екатеринбург, 1998. С. 29–32.

⁴⁷ Уже через год архипастырской деятельности Аркадия единоверие в Пермской епархии значительно укрепило свои позиции: 6 освященных единоверческих церквей, 5 строящихся; в них служили 18 единоверческих священников. См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 145об.

⁴⁸ Помимо общегосударственных мер, о которых говорилось выше, для достижения этой цели использовались и меры местного значения. Подробно история

дать тяжелые условия); закрытие старообрядческих молитвенных зданий и замена их единоверческими.

Миссионерская деятельность в «проблемной» в отношении раскола Пермской епархии началась еще в 1828 г., однако переходить в единоверие или православие старообрядцы не спешили. Причины этого были выделены еще в середине XIX в. архимандритом Палладием (Пьянковым) и нижнетагильским единоверческим священником Н. Варушкиным: географический фактор («обширное пространство поселений пермских раскольников» делало затруднительным контроль над отдаленными территориями); деятельность беглых попов, старшин и попечителей «раскольниковских» часовен; общинное устройство (в упрощенном Палладием виде: «зависимость бедных раскольников от богатых»); гендерный аспект (женщины, более религиозные и менее рациональные, чем мужчины, активнее отстаивали «веру отцов»); традиционный характер религиозности староверов; деятельность монастырей и скитов, а также старообрядческих монахов и монахинь, странствовавших по стране и распространявших антицерковные идеи в народной среде; отношение староверов к переходу в официальную церковь (подобное действие приравнивалось к предательству, совершивший его становился изгоем)⁴⁹.

Миссионеры не могли справиться с хорошо отлаженной системой «защиты» старообрядческих обществ от чуждого им влияния

внедрения единоверия среди верхушки уральской беглопоповщины рассмотрена в диссертации В. И. Байдина. См.: *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 88–148.

⁴⁹ А. П. (*Архимандрит Палладий*). Обзорение Пермского раскола так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 59–64; *Варушкин Н., свщ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 1. С. 33–34; *Белобородов С. А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 12. Весьма похожий список причин предложил и неизвестный автор (предположительно, архиепископ Пермский Аркадий (Федоров)): необразованность, власть сильных и богатых «раскольников», заводские начальники из «раскольников», «удобство» к распространению беглопоповщины, процветание скитов. См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 95–97.

господствующей церкви. Для успеха «кроткой апостольской проповеди» миссионерам требовалась административная поддержка, о которой в николаевские времена (да и позже, во второй половине XIX в.) просили многие епархиальные владыки. Совокупность духовных и светских мер нередко приводила к «успеху» миссии. Стоит отметить, что такой «успех» зачастую оказывался пирровой победой, поскольку новообращенные «чада церкви» при первой возможности могли уклоняться в раскол.

Одним из главных препятствий к распространению единоверия власти вполне справедливо считали беглопоповщину, расцветшую в «благоденственные» для старообрядцев александровские времена. Основой для борьбы с беглыми попами на местах послужила общероссийская законодательная база, а также общероссийское «оскудение» старообрядческого священства, связанное с разгромом Иргиза. Однако на процесс искоренения беглопоповщины сильное влияние оказывали локальные условия: действия властей, взаимоотношения беглых священников со своими прихожанами и т. п.

Подробно ситуация с беглым священством на горнозаводском Урале в 1820 – 1830-е гг. описана в труде С. А. Белобородова⁵⁰. Мы лишь констатируем тот факт, что в конечном итоге беглые попы либо умерли от старости, либо перешли в единоверие, а беглопоповщина на Урале формально в основном исчезла в конце 1830-х гг., хотя старшины уральских единоверческих обществ довольно успешно сохраняли по сути беглопоповские порядки в некоторых единоверческих приходах. Светские и духовные власти пытались бороться с таким положением вещей, прежде всего, стараясь обеспечить финансовую независимость духовенства⁵¹.

Роль государственного давления на староверов и распространения единоверия (как орудия борьбы со старообрядчеством) в процессе перехода большинства уральских староверов-беглопоповцев к беспоповской практике в настоящее время является

⁵⁰ Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 118–152.

⁵¹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 439–439об.

дискуссионным вопросом. Признавая вывод С. А. Белобородова о важности внутриобщинных процессов⁵², отметим, что единоверие в данном случае сыграло роль катализатора, ускорившего переориентацию уральских староверов.

Одним из главных направлений борьбы со старообрядчеством (и, соответственно, распространения единоверия) были действия против торгово-промышленной верхушки. Представители уральской буржуазии не спешили принимать единоверие. Вместо этого они (и не только они⁵³) неоднократно подавали прошения о дозволении им принимать как прежде беглых попов и «устраивать» свои молитвенные здания⁵⁴. Такие прошения неизменно заканчивались отказом и предложением перейти в единоверие.

Вскоре власти явно дали понять, что принадлежность к старообрядчеству может служить поводом для репрессий, от которых не застрахован никто. В 1834 г. состоялся арест знаменитого екатеринбургского купца, старшины уральского беглопоповского общества Я. М. Рязанова⁵⁵, которому, не сумев придаться к его крайне осторожным действиям, припомнили старые «грехи»⁵⁶. Рязанов содержался под арестом месяц⁵⁷, но это событие в совокупности

⁵² Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 253.

⁵³ См., напр., прошение старообрядцев Молебского завода 1834 г.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 162–162об.; прошение старообрядцев Невьянского завода 1837 г.: Д. 43. Л. 41–41об.; прошение староверов того же завода: Увещание раскольникам Невьянского наследников Яковлева завода в ответ на поданное ими от 14 апреля сего 1848 года прошение о дозволении им обращаться для исправления христианских треб к беглым попам // Миссионерский сборник. 1898. № 2. С. 1–16.

⁵⁴ См., напр.: РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 71. Л. 1–12; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 159–161 об., 229–229об.

⁵⁵ См. о нем: Байдин В. И. Яким Меркурьевич Рязанов // Главы городского самоуправления Екатеринбурга (1723–2003) : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. С. 68–77.

⁵⁶ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998. С. 84.

⁵⁷ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 32–33.

с другими факторами через несколько лет сыграло свою роль в переходе части екатеринбургских «столпов раскола» в единоверие.

Однако были и примеры более стойкого сопротивления политике властей. П. Я. Харитонов и Г. Ф. Зотов⁵⁸ были отправлены в ссылку, так как наотрез отказались принять единоверие, несмотря на то, что им предложили прекратить преследование в случае согласия изменить веру⁵⁹. П. Я. Харитонов по высочайшему повелению был в 1837 г. «лишен медалей и доброго имени» и сослан в Кексгольм, где 31 декабря 1838 г. умер, так и не дождавшись ответа на прошение о восстановлении его в купеческом звании. Скорее всего, ответ был бы отрицательным, поскольку запрет на объявление капитала по первой гильдии исходил непосредственно от императора⁶⁰.

Далее правительство перешло к более активным действиям: в середине 1830-х гг. староверов перестали записывать в купцы I гильдии, а в 1835 г. было запрещено выбирать городского голову из числа старообрядцев. Это был серьезнейший удар, так как представители уральского старообрядческого купечества в течение полувека занимали должность екатеринбургского градоначальника и играли значительную роль в городском самоуправлении⁶¹. Первым попал под действие этого распоряжения А. Т. Рязанов, переизбранный на очередной срок в 1835 г.⁶² Необходимо отметить, что это распоряжение состоялось не в последнюю очередь благодаря владыке Аркадию. Место А. Т. Рязанова занял православный ку-

⁵⁸ Подробнее о них см.: Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 74–83; Шкерин В. А. Харитонов Петр Яковлевич // Главы городского самоуправления Екатеринбурга... С. 80–83.

⁵⁹ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 83.

⁶⁰ ГАПК. Ф. 297. Оп. 1. Д. 767. Л. 2–3, 68, 70–71об.

⁶¹ В распоряжении министра внутренних дел пермскому губернатору было указано, что «екатеринбургский магистрат почти весь состоит из раскольников, а сие дает им случай усиливать свое влияние на общество ко вреду православия». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 121–122об.

⁶² Байдин В. И. Рязанов Аника Терентьевич // Главы городского самоуправления Екатеринбурга. С. 88.

пец А. В. Дрозжилов, а Петербургский ССК положил «руководствоваться сим и впредь в подобных случаях»⁶³.

Решающие события, повлиявшие на всю беглопоповщину региона, произошли в 1837–1838 гг. Последняя попытка екатеринбургской беглопоповской верхушки договориться с самодержавием была предпринята в 1837 г. Старообрядцы соглашались принять единоверие, но при условии права выбора ими священников и дьяконов в епархиях с согласия самих священнослужителей. С этими кандидатурами старообрядцы должны были обращаться к главному начальнику Уральских горных заводов, а тот ходатайствовать о них перед архиереями. Метрические книги старообрядцев предлагалось представлять в Главную канцелярию Уральских заводов. Священники и дьяконы должны были служить только в Екатеринбурге. Таким образом, соглашаясь принять единоверие, торгово-промышленная верхушка хотела по возможности уменьшить зависимость от официальной церкви (выборность духовенства и создание в лице начальника горных заводов промежуточной инстанции между епархиями и единоверцами) и одновременно сохранить свое влияние на будущее единоверческое духовенство и его прихожан (концентрация духовенства в Екатеринбурге). То есть под вывеской единоверия она стремилась сохранить поповскую организацию Урала и свою руководящую роль в ней. Этот вариант был отвергнут Николаем I с такой формулировкой: чтобы впредь старообрядцы не беспокоили власть такими предложениями, а главный начальник В. А. Глинка получил резкий выговор от императора за то, что «принял отзыв главных вожатых раскольников совершенно противный намерениям правительства»⁶⁴.

В марте 1838 г. екатеринбургским староверам фактически запретили заниматься торговлей⁶⁵. Эта мера, вместе с другими мерами, предложенными чиновником особых поручений Скри-

⁶³ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 273, 371–372.

⁶⁴ Цит. по: *Байдин В. И.* Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 123–124.

⁶⁵ *Надеждин Н. И.* Старшины Екатеринбургского раскольников общества // Братское слово. 1889. № 20. С. 764–765.

пищиным⁶⁶, достигла своей цели: старообрядческая верхушка, крайне «стесненная» этими постановлениями, вынуждена была поступиться своими религиозными интересами для защиты экономических. Летом 1838 г. значительная часть верхушки во главе с Я. М. Рязановым перешла в единоверие⁶⁷. Этот переход стал возможен, очевидно, и в связи с переориентацией экономических интересов екатеринбургского купечества на золотопромышленность⁶⁸. Однако это было не простое единоверие, основанное на «платоновских» правилах 1800 г., а так называемое «единоверие на особых условиях», в рамках которого фактически неформально был осуществлен на практике отвергнутый проект 1837 г.⁶⁹

Однако формальный переход совсем не означал действительной смены веры. Об этом свидетельствуют и многочисленные факты пребывания в расколе семей единоверцев из среды купечества. Дело в том, что подписку о переходе в единоверие брали только с глав семейств, поэтому остальные домочадцы могли оставаться в расколе десятилетиями. Бывало, дети умирали без крещения в единоверческой церкви, старики уходили в иной мир без напутствия единоверческого священника, а новобрачные принимали единоверие только накануне венчания⁷⁰.

⁶⁶ Он предлагал обратить каменную часовню в Екатеринбурге в единоверческую церковь, а к ней поставить беглого попа Парамона Лебедева, которому в случае согласия предлагалось простить его «бегство», а в случае отказа – поступить по всей строгости закона. Эти предложения были утверждены императором. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 153. Л. 6–9об. Скрипичин предлагал также «постановить один общий срок», после которого надлежало закрыть все молельни. Однако секретный комитет нашел это «неудобным» и постановил продолжать действовать согласно указу 1826 г., по которому запрещалось ремонтировать старообрядческие молитвенные здания; в случае нарушения полагалось эти здания «запечатывать». См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 220.

⁶⁷ При этом власти отмечали, что Рязанов «показывает ревность к распространению единоверия». См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 380–380об.

⁶⁸ Байдin В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 124–127.

⁶⁹ Байдin В. И. У власти... С. 120.

⁷⁰ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 94–95.

И присоединившиеся к единоверию, и остававшиеся до поры до времени в «вере отцов» прекрасно понимали формальный характер этого перехода. «Новоприсоединившиеся» екатеринбургские единоверцы и староверы продолжали сохранять тесные контакты. Об этом говорит и пожертвование Г. Ф. Казанцевым еще в 1840 г. (Г. Ф. Казанцев перешел в единоверие в 1846 г.) по просьбе Я. М. Рязанова 1500 руб. ассигнациями на устройство единоверческой Свято-Троицкой церкви (о ней см. далее). К 1858 г. он пожертвовал на устройство этой церкви в общей сложности 7 тыс. руб. серебром. Кроме того, Казанцевы пожертвовали множество книг единоверческому училищу, открытому при храме в 1849 г.⁷¹

Присоединение к единоверию, пусть и формальное, позволило екатеринбуржцам обратить огромную каменную часовню, а фактически церковь (ныне Свято-Троицкий кафедральный собор), строительство которой началось еще в середине 1810-х гг., в единоверческий храм. ССК в Петербурге даже выделил на это 10 тыс. руб. В качестве священника к этой церкви был определен беглый поп Парамон Лебедев⁷². Купец Я. М. Рязанов от имени екатеринбургских единоверцев объявил в 1838 г., что они отделают эту церковь за свой счет, но что им необходимо иметь особую теплую церковь, и потому они просят уступить им для того Никольскую старообрядческую часовню (ее было легче отапливать, чем гигантский каменный храм). Несмотря на то, что эту просьбу поддерживали и В. А. Глинка, и архиепископ Пермский Аркадий (Федоров), часовня так и осталась у староверов⁷³.

⁷¹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 163–163об.; Д. 4. Л. 1–3об.; *Агеев С. С., Микитюк В. П.* Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 92, 94.

⁷² Парамон Лебедев – последний на Урале беглый поп, пользовавшийся большим уважением у староверов всего горнозаводского Урала. Под давлением властей вынужден был принять единоверие (альтернативой ему была высылка в его родную епархию и суд), однако авторитет не утратил и продолжал пользоваться популярностью. См.: *Белобородов С. А.* Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 143–146; РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 307–307об.

⁷³ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 377–378об.

Церковь была освящена в 1839 г. в качестве Иоанно-Златоустовской (позднее, в 1852 г., когда был завершен главный престол, – Свято-Троицкой) единоверческой церкви, получившей название «Рязановской» по имени одного из главных «строителей» – Яким Меркурьевича Рязанова⁷⁴. Рязановская церковь стала вторым единоверческим храмом в г. Екатеринбурге в дополнение к уже существовавшей Спасской (Толстиковской) церкви.

Таким образом, в конце 1830-х гг. в Екатеринбурге существовали две единоверческие общины, не вступавшие друг с другом в молитвенное общение и, более того, зачастую враждовавшие между собой. Рязановцы, для которых принятие единоверия было вынужденным шагом, не желали иметь контактов с «конформистами»-толстиковцами, однако спокойно общались с единоверцами из других мест и старообрядцами. Свидетельством «конформизма» может являться тот факт, что священник и дьякон Спасской церкви писали доносы на беглых попов, например, в 1834 г. на беглого попа Николу Куракинского, который «злостно бранил их, грозя застрелить, и изрыгал всевозможные хуления на православную церковь и архиереев». Следствие по этому делу так и не было произведено в связи со смертью Куракинского⁷⁵.

Одним из самых ярких сюжетов этого противостояния стала борьба между двумя приходами за священников. В начале 1840-х гг. священник Спасской (Толстиковской) церкви Стефан Горных стал слаб здоровьем и иногда бывал в разъездах, поэтому не всегда мог исправлять требы (прежде всего, неотложные) у своих прихожан. В связи с этим духовные власти потребовали, чтобы священник Иоанно-Златоустовской (Рязановской) церкви Парамон Лебедев во время отсутствия своего «коллеги» исправлял неотложные требы в Спасском приходе. Отец Парамон обладал высоким авторите-

⁷⁴ В 1849 г. был освящен придел во имя Николая Чудотворца. См.: Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии // Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 583–584.

⁷⁵ См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 147–147об.

том среди уральских приверженцев старого обряда. Естественно, иметь такую фигуру в качестве приходского священника было мечтой практически любого единоверческого прихода, поэтому толстиковцы лоббировали назначение к ним именно о. Парамона, давно известного приверженностью к «древлему благочестию», и не желали иметь другого священника.

Нам доподлинно неизвестно, хотел ли о. Парамон служить дополнительно в соседнем приходе. В любом случае он оказался между двух огней. Бывший беглый поп был явно не в том положении, чтобы отказываться выполнять прямые приказы начальства, поэтому в скором времени после консисторского указа должен был отправиться служить к «соседям». Однако ему в лучших традициях беглопоповщины запретили это делать «главные прихожане»! Свое решение они объясняли следующим образом. При объявлении подобного указа Пермской консистории от 24 января 1839 г. «главные» единоверцы уже отвечали, «что на основании пунктов... митрополита Платона иметь священников при своем обществе желания своего они никогда не изъявляли. А согласились иметь оных единственно на основании предписания господина министра внутренних дел, последовавшего с высочайшего соизволения на имя господина Пермского гражданского губернатора от 10 числа февраля 1838 года, коим Всемилостивейше дозволено избрать священника, который бы, состоя только по учрежденному во всем государстве порядку в зависимости епархиального начальства, отправлял богослужение по их желанию, как доселе у них было, по старопечатным книгам; что все подтверждают прихожане Градо-Екатеринбургской Иоанно-Златоустовской единоверческой церкви и ныне, а потому никаких других правил не приемлют и следовать им отрицаются...». Более того, рязановские единоверцы предложили альтернативу консисторскому решению в виде единоверческого священника, проживающего в Верх-Исетском заводе (1 верста до Екатеринбурга), поскольку он следует «одним и тем же правилам, как и Спасская церковь». Этот рапорт о. Парамона датирован 12 июля 1843 г., но он отмечает, что уже доносил

об этом архиепископу Пермскому Аркадию (Федорову) 23 марта 1839 г.⁷⁶

Через некоторое время нужду в священнике испытали уже рязановцы. С 1845 г. они начали искать замену стареющему о. Парамону. Выбор пал на бывшего старообрядческого священника московского Рогожского кладбища Александра Ивановича Арсеньева⁷⁷, однако он не отвечал на письма уральцев, поскольку был отправлен служить в Стародубские слободы. В 1847 г. о. Парамон скончался, на смену ему пришел священник Александр Коровин, который умер в 1848 г. Его «осиротевшие» прихожане переманили к себе единственного священника Толстиковской церкви о. Иоанна Иоаннова. Попытки руководства спасской общины вернуть священника оказались напрасными⁷⁸. Рязановские единоверцы не пускали о. Иоанна даже на моление к толстиковским⁷⁹. Особо не любил рязановцев попечитель Спасской церкви И. С. Верходанов, написавший множество доносов на старообрядческих (впоследствии единоверческих) старшин. Интересно отметить, что даже кладбища у екатеринбургских единоверцев были разные⁸⁰.

Противостояние затрагивало не только религиозную сферу жизни общин, но и административную. Власти пытались установить контроль над непокорным Иоанно-Златоустовским приходом. В конце 1842 г. упоминавшийся выше священник Спасской церкви Стефан Горных объявил вновь избранному старосте Якову Рязанову, что поскольку он является исправляющим должность благочинного Иоанно-Златоустовской церкви, то должен засвидетельствовать приговор прихожан своей подписью, вручить инструкцию и ввести Рязанова в должность на законном основании, так же как был введен в должность «предместник» Рязанова купец Чирьев.

⁷⁶ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–2об.

⁷⁷ О его биографии см.: Мельников П. И. (*Андрей Печерский*). Очерки поповщины // Мельников П. И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 441–442.

⁷⁸ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 16–17, 23–24, 29–30, 37–39об., 42–43об.

⁷⁹ Там же. Л. 51.

⁸⁰ Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 93–94.

Староста отвечал, что Чирьев «никак вводим» в должность старосты не был, а «должность сию принял на основании древних обрядов, какие до сего у старообрядцов были», т. е. принял благословение приходского священника. Также он отмечал, что без согласия «общества» принять должность церковного старосты «по новым обрядам» не может.

Прихожане Рязановской церкви не признавали благочинного. Они считали, что инструкция также полагается только для храмов господствующей церкви, а не единоверческих, к которым относится Иоанно-Златоустовская церковь. В ней на основании предписания министра внутренних дел от 10 февраля 1838 г. священник и прихожане его должны подчиняться только епархиальному ведомству. Существенным аргументом в пользу автономности было то, что церковь полностью содержалась за счет Якима Рязанова и других представителей екатеринбургской буржуазии, а значит, отчета давать не должна. Наконец, рязановцы предупреждали, что произойдет, если давление на их приход продолжится: «...если благоугодно будет епархиальному начальству допустить какие-либо нововведения, противные желаниям прихожан и тех обрядов и богослужения, какие у нас до сего были, то... все эти приношения могут прекратиться, и церковь не будет в состоянии существовать, а с тем вместе... соотдаются от присоединения к ней и прочие старообрядцы, которые все это отнести могут к принудительному стеснению»⁸¹.

По сведениям С. А. Белобородова, конфликтная ситуация между спасской и троицкой единоверческими общинами сохранялась вплоть до 1870-х гг. и пошла на спад лишь тогда, когда определяющую роль в общинах стали играть представители третьего поколения уральских единоверцев⁸².

Непросто складывались и взаимоотношения «рязановцев» с властями. Уже в 1843 г. Я. М. Рязанов, будучи единовер-

⁸¹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 6–8об.

⁸² Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества... С. 94.

цем, выступал своеобразным «медиатором» между староверами и властью. В письме десяти екатеринбургских старообрядцев, направленном Рязанову (последний и «ретранслировал» его в правительственные круги), сообщалось о невозможности принять единоверие, поскольку епархиальные власти принуждают единоверцев «на особых условиях» перейти в «платоновское» единоверие. Тогда же была вновь озвучена давняя идея рукоположения епископа, общего для старообрядцев и единоверцев. Сам Я. М. Рязанов сообщал обер-прокурору Синода графу Н. А. Протасову, что главное препятствие к обращению в единоверие – стремление миссионеров и преосвященных через единоверие обратить староверов в «безусловное» православие⁸³.

О проблемах единоверия писал в 1843 г. и Г. Ф. Казанцев (в то время еще не принявший единоверие, но впоследствии ставший ревностным единоверцем в «рязановском» воплощении) в записке, составленной для обер-прокурора Синода, но по каким-то причинам не поданной ему. Он выделял главные проблемы: несоблюдение назначенными епархиальными властями (а не избранными единоверцами) священниками старых обрядов; стремление к сближению единоверческих приходов с православными, в чем священников поддерживали архиереи. Казанцев просил разрешить беглопоповщину, а если это невозможно, то хотя бы на условиях, изложенных староверами в упомянутом письме Рязанову⁸⁴.

Правительство вынуждено было мириться с внутренней автономией некоторых единоверческих общин, однако отступления от «Пунктов» митрополита Платона оно не могло допустить. Фактически светским и духовным властям пришлось еще раз подтверждать «особые условия» присоединения к единоверию екатеринбургских староверов в 1844 г. Данные условия были подписаны двумя крупнейшими фигурами в уральском старообрядчестве, купцами первой гильдии А. Т. Рязановым и Г. Ф. Казанцевым⁸⁵,

⁸³ ГАСО. Ф. 75. Оп. 1. Д. 24. Л. 4–6об., 15–17, 18–18об., 23.

⁸⁴ Там же. Л. 4–6об., 115–117об.

⁸⁵ Там же. Л. 174–176об., 182об.

присоединившимися к единоверию в 1845 и 1846 гг. соответственно. Этот поступок открыл им дорогу к должности городского головы, позволил безбоязненно заниматься предпринимательством⁸⁶ и защищать интересы уральских старообрядцев и единоверцев на самом высоком уровне.

Таким образом, к середине 1840-х гг. все влиятельные екатеринбургские староверы стали единоверцами. Однако это вовсе не означало того, что они полностью отказались от своих старообрядческих убеждений. «Единоверие на особых условиях» способствовало частичному сохранению прежней беглопоповской организации. Наиболее емко существовавшее положение дел можно описать фразой епископа Екатеринбургского Ионы (Капустина): «Здесь гнездо раскола, личиной единоверия прикрываемое...»⁸⁷. Однако масштабы этой организации вследствие николаевских репрессий значительно сократились. В то же время представители верхушки екатеринбургского единоверия сохранили обширные связи и пользовались уважением среди старообрядческих и единоверческих общин страны.

Одним из «побочных» эффектов от поисков екатеринбуржцами дополнительных вариантов соглашения было учреждение в 1845 г. ССК в Екатеринбурге, в ведение которого передавались Екатеринбургский уезд и горные заводы⁸⁸. Комитет развернул активную деятельность. В период с конца 1846 по 1847 г. и с 1850 по 1857 г. им было рассмотрено 1833 дела, только 83 отклонено «по бездоказательности», обращено к православию 2144 чел., к единоверию —

⁸⁶ Так, например, в 1840-е гг. начался процесс проникновения капитала уральских купцов-единоверцев в Казахстан. См.: *Палкин А. С.* Участие екатеринбургских купцов-единоверцев в промышленном освоении Казахстана в середине XIX в. // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2011. № 4 (96). С. 103–110.

⁸⁷ Так, например, в 1853 г. Г. Ф. Казанцев, как во времена расцвета беглопоповщины, разбирал случай пьяной ссоры между священником и дьяконом единоверческой церкви на Кыштымском заводе (что по церковным правилам было прерогативой епархиального начальства). См.: *Байдин В. И.* У власти... С. 120; ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–14об., 29–30, 36–49, 129–135.

⁸⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 204–206об.

3403, подвергнуто суду 1889 чел., отобрано более 1500 книг, 1265 икон, 1369 вещей (правда, около 1/3 икон и 1/8 вещей были возвращены владельцам, книги, как правило, не возвращали)⁸⁹.

Аналогично с Екатеринбургом складывалась ситуация и в Перми. Весной 1835 г. губернатор снял с должности пермского городского головы купца первой гильдии Никиту Кондратьевича Крылова (старовера), который безуспешно жаловался на это самому министру внутренних дел. Причина снятия особо не скрывалась – принадлежность к старообрядчеству. Впрочем, уже осенью Крылов изъявил желание построить в Перми каменную трехпрестольную единоверческую церковь на Ямской площади⁹⁰. Строительство церкви было сопряжено с передачей пермской старообрядческой часовни в ведение единоверцев, поскольку им нужно было где-то служить, пока не будет выстроена новая церковь. Часовня была отобрана в 1837 г. с хитрой формулировкой, что староверам «вход в сию часовню никогда не будет воспрещен», т. е. при желании они могли бы молиться вместе с единоверцами. Этот случай интересен еще и тем, что иллюстрирует новый подход правительства к судьбе молитвенных зданий староверов. Если в конце XVIII – начале XIX в. здание должно было принадлежать большей части общины, то в николаевское время здание могли передать единоверческой части, независимо от ее размера (в данном случае имелось 50 единоверцев и 186 старообрядцев)⁹¹. Однако стоит отметить, что каждый такой эпизод рассматривался отдельно: в 1838 г. ССК в Петербурге положил не передавать старообрядческую часовню в д. Токаревой Оханского уезда единоверцам до тех пор, пока последних не будет больше половины⁹².

⁸⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 1. Д. 497. Л. 4; Д. 519. Л. 1; Д. 596. Л. 1; Д. 534. Л. 2; Д. 540. Л. 2; Д. 546. Л. 2; Д. 547. Л. 2; Д. 561. Л. 1. Сведения любезно предоставлены В. И. Байдиным.

⁹⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 31, 123–124.

⁹¹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 91–94.

⁹² Там же. Л. 284–284об.

Первый придел пермского Свято-Троицкого храма был освящен в декабре 1843 г. архиепископом Аркадием. На строительство церкви Крылов потратил более 60 тыс. руб. ассигнациями, дьякону назначил жалованье 300 руб., а причетнику – 120 руб. ассигнациям. Кроме того, при его содействии присоединились к единоверию еще 185 душ. За заслуги в распространении единоверия Крылов в 1846 г. по указу императора был награжден орденом Святой Анны III степени⁹³.

Помимо воздействия на купцов-староверов крупнейших городов власть существенно усиливала давление на заводовладельцев и заводские административно-технические кадры, землевладельцев и приказчиков и т. д. На многих частных горных заводах администрация была сплошь старообрядческой, что сильно затрудняло переход в единоверие. Архиепископ Аркадий в 1834 г. писал митрополиту Петербургскому Серафиму (Глаголевскому): «...в заводах раскольников Зотова и Харитонова и в заводах г. Яковлева, управляемых крестьянами-раскольниками Китаевым и Полузадовым, все пути к обращению раскольников в православие преграждаются; и главный начальник Горных заводов хребта Уральского генерал-лейтенант Дитерикс оказывает им особое снисхождение...»⁹⁴. В связи со сложившейся ситуацией Аркадий требовал замены староверов, занимавших ключевые посты, на православных или единоверцев, а равно и ужесточения мер против беглых попов⁹⁵. Позиция архиепископа имела под собой основания, поскольку в это время единоверцам на Урале жилось непросто. Так, в 1834 г. единоверцы Невьянского завода жаловались на свою участь миссионеру Авраамии Оглоблину:

«1. ...от стесненных обстоятельств в оном Невьянском заводе обращение раскольников совершенно остановилось. 2. ...едино-

⁹³ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 181. Л. 1–2, 12, 14.

⁹⁴ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 203.

⁹⁵ Там же. Л. 146–146об.

верцы терпят стеснение от тех лиц, кои бы должны им покровительствовать и их защищать от упорных раскольников»⁹⁶.

Рассматривая это дело, Петербургский ССК пришел к выводу, «что нелегко жить тамошних заводов единоверцам, где прикащики все раскольники и при том общество упорствующих весьма сильно и предприимчиво. А начальники за подчиненным вину находить всегда легко могут, когда захотят навести страх»⁹⁷.

Примером преследования староверов, пожелавших перейти в «ограду церкви», может служить случай с невьянским единоверцем Кириллом Сергеевичем Новосадовым, который до обращения своего «находился при старообрядческом беглом попе Логине Татищеве» и вследствие увещеваний миссионеров не только сам обратился, но и способствовал обращению Логина в единоверие. В связи с этим он «более прочих подвергся неприятностям, вероятно, по научению сильных раскольников». По приказу заводского приказчика Е. Ф. Козлова в его доме 12 декабря 1833 г. учинили обыск, на следующий день «заточили» в Невьянскую башню, где располагалась тюрьма. В последующие дни его определили на тяжелые работы, оскорбляли и выстегали вицами, а также не позволяли ехать в Толстиковскую церковь. Такие наказания должны были служить угрозой желающим перейти в единоверие»⁹⁸.

Попытки урезонить «раскольническую» администрацию посредством инициирования судебного производства неоднократно предпринимались архиепископом Аркадием. Он дошел до министра внутренних дел, который 3 февраля 1835 г. потребовал от пермского губернатора немедленно решить это дело. Однако и спустя два года «притеснители» единоверцев не были наказаны, а дело было передано главному начальнику Уральских заводов⁹⁹. Не слишком скоро продвигалось и дело «О служителях Каслинского завода: Коробейникове, Столбикове, Новгородцеве, Закаля-

⁹⁶ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 129об.

⁹⁷ Там же. Л. 130.

⁹⁸ Там же. Л. 130об., 135–138.

⁹⁹ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 19, 38–38об.; Ф. 297. Оп. 2. Д. 890. Л. 1–1об.

пине, совращающих единоверцев в раскол», начатое по инициативе архиепископа Аркадия и его просьбе пермскому губернатору в 1840 г. Горные власти, не желая подрывать производство, фактически саботировали следствие, начатое духовными и губернскими властями¹⁰⁰.

Единоверцы в тех местах, где единая старообрядческая община раскалывалась (как правило, в единоверие переходила меньшая часть верующих), могли подвергаться и своеобразному общественному ostracismu от оставшихся преданными заветам отцов бывших собратьев. Ситуация могла усугубляться тем, что, по мнению староверов, единоверцам несправедливо отходила когда-то общая часовня и часовенное имущество, купленное на общественные деньги. Свою роль здесь играли сложные межличностные отношения, старые обиды и личные счеты.

Уже с середины 1830-х гг. архиепископ Пермский Аркадий лоббировал принятие закона о запрете «раскольникам» занимать начальственные должности на частных горных заводах¹⁰¹. С середины 1840-х гг. горные власти настаивали на обращении в господствующее исповедание лиц, занимавших высшие заводские должности. Главный начальник Уральских горных заводов В. А. Глинка пытался минимизировать ущерб промышленности от антистарообрядческого курса правительства путем перевода ключевых администраторов в единоверие¹⁰². Целый ряд староверов-администраторов, отказавшихся принять единоверие, были смещены. В 1847 г. вышел прямой указ императора, запрещающий назначать старообрядцев на высшие должности на частных заводах¹⁰³.

¹⁰⁰ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 41. Л. 1–3, 5–13об.

¹⁰¹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 29–29об.

¹⁰² Шкерин В. А. Генерал Глинка: Личность и эпоха. Екатеринбург, 2008. С. 132, 136. При его непосредственном участии в 1845 г. в единоверие перешли управляющие заводами Яковлева П. Китаев и Г. Полузадов.

¹⁰³ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 128–129. Впрочем, сделать это предписывалось в трехлетний срок: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 386–387.

При всей сложности обращения социальной верхушки старообрядчества перед правительством стояла куда более сложная задача обращения рядовых староверов. В селениях и заводах правительство, главным образом, ограничивало возможность удовлетворения духовных потребностей староверов либо усиливало эксплуатацию населения.

Для лишения староверов возможности исправлять богослужение использовался упоминавшийся выше закон 1826 г., согласно которому в 1830 – 1840-е гг. можно было закрыть практически любое старообрядческое молитвенное здание¹⁰⁴. Однако у любого правила бывают исключения. Так, власти в 1839 г. не смогли найти формального повода, чтобы закрыть часовню в д. Лая¹⁰⁵.

В 1830-е гг. единоверие пришло и в другой крупнейший центр раскола – Нижнетагильский завод и его округу. В самом заводе и его окрестностях находилось 20 «раскольнических» беглопоповщинских обществ. Центральным было Троицкое нижнетагильское общество, занимавшее доминирующее религиозное и экономическое положение среди прочих. Старшины Троицкого общества представляли весь округ в отношениях с властями и другими старообрядческими центрами. Среди нижнетагильских староверов с конца 1820-х гг. велась миссионерская работа, усилившаяся в начале 1830-х гг. К этому времени относится формирование команды единомышленников, настроенной на «искоренение раскола». Ее лидерами были архиепископ Аркадий, миссионер протоиерей Авраамий Оглоблин, заводское начальство, в основном в лице управляющего Нижнетагильскими заводами Дмитрия Васильевича Белова, и местное духовенство¹⁰⁶.

¹⁰⁴ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 179–179об.; Д. 44. Л. 321, 344, 371, 372, 391–391об., 406–406об.; Д. 45. Л. 8, 33–34об., 93–96об., 142, 190–192.

¹⁰⁵ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 16. Л. 6–20. Часовню все же закрыли позже, в 1845 г. См.: *Варушкин Н., свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 1. С. 299–303.

¹⁰⁶ Там же. Ч. 2. С. 171–174.

Часть старообрядцев, «неприятно» относившаяся к старшинам, решила получить священника от епархиального архиерея. В 1831–1833 гг. они вели переговоры с архиепископом Аркадием и в начале 1833 г. получили священника Дмитрия Козельского. Для нужд единоверцев была отобрана часовня Василия Густомесова, ранее также принявшего единоверие, но к тому времени уклонившегося в раскол. Обращение часовни проходило при непосредственной поддержке Павла Николаевича и Анатолия Николаевича Демидовых¹⁰⁷. В 1833–1834 гг. за счет заводовладельцев была построена Никольская единоверческая церковь, утварь и книги были перенесены из густомесовской часовни туда, а сама часовня была «запечатана», староверам ее уже не возвратили. Впоследствии, в 1836 г., часовня Густомесова была перенесена на старообрядческое кладбище, общее с единоверцами, и преобразована в кладбищенскую церковь, приписанную к Никольской¹⁰⁸.

Между единоверцами и их бывшими собратьями началась настоящая война. Обе общины писали многочисленные жалобы с обвинениями друг друга, единоверцы не стеснялись доносить на староверов и неусыпно следили за точным исполнением самых жестких распоряжений в отношении «раскольников». В свою очередь, старообрядцы при любом удобном случае с использованием всех доступных средств (например, служебного положения) старались противодействовать единоверцам¹⁰⁹.

С августа 1836 г. в троицкой общине разгорелись жаркие споры о принятии единоверия. Наиболее последовательными сторонниками единоверия были крестьянин А. Г. Костин (автор первого прошения о «благословенном» священнике в Троицкую часовню),

¹⁰⁷ Варушкин Н., *свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 2. С. 173–182.

¹⁰⁸ Там же. С. 184–185.

¹⁰⁹ Там же. С. 186–190, 196–199.

Федор Уткин¹¹⁰, приказчик Иван Макаров¹¹¹ (он впоследствии был самым усердным прихожанином Свято-Троицкой церкви) и др.¹¹²

4 апреля 1837 г. 52 семейства, «склонные к единоверию», составили приговор «на принятие в нижнетагильскую Троицкую большую старообрядческую часовню священника с обращением оной часовни в церковь». В письме просили миссионера Оглоблина найти им достойного кандидата в Пермской епархии. Оглоблин в письме от 22 мая порекомендовал «во священника» дьякона шадринской Николаевской церкви Ивана Стефановича Пырьева, который под надзором будущих единоверцев был рукоположен в Перми архиепископом Аркадием, однако официального места служения не получил, хотя формально был приписан к Никольской церкви, но там он служить не мог вследствие вражды, установившейся между сторонниками Уткина и никольцами¹¹³. В 1838 г. единоверцы во главе с о. Иоанном попытались начать службу

¹¹⁰ Федор Агафонович Уткин – крепостной крестьянин Нижнетагильского завода, помимо иконописания занимался также и торговлей. Был старшиной нижнетагильского беглопоповского общества, а затем стал руководителем местного единоверия. См.: *Байдин В. И.* К вопросу о старообрядческом книгописании на горнозаводском Урале // *Древнерусская традиция в культуре Урала* : материалы науч.-практ. конф. Челябинск, 1992. С. 33–34; *Его же.* Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала // *Невьянская икона.* Екатеринбург, 1997. С. 243. О роли Ф. Уткина в тагильском единоверии говорит то, что местные жители называли единоверие «уткиной верой», а единоверческого священника И. С. Пырьева – «уткиным попом», причем многие думали, что «Уткин» – это фамилия священника.

¹¹¹ И. Ф. Макаров был высококлассным специалистом, много сделавшим для развития технического прогресса на Тагильских заводах в 1830 – 1840-е гг. XIX в. См.: *Неклюдов Е. Г.* Фотий Ильич Швецов // *Нижний Тагил в лицах: Организаторы производства, инженеры, техники XIX – начала XX в.* Екатеринбург, 1999. С. 29.

¹¹² *Варушкин Н., свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 3. С. 202–211.

¹¹³ Там же. С. 49–51. С. 60–65.

в Вогульской старообрядческой часовне, но через несколько дней были изгнаны оттуда староверами¹¹⁴.

Священник Пырьев оказался в непростой ситуации. Не имея храма, он отправлял воскресные и праздничные богослужения в домах прихожан, а по прошествии некоторого времени стал отправлять богослужение в небольшой комнате своей квартиры. Он вынужден был служить по непривычным обрядам, кроме того, его обязали прервать, по примеру беглых попов, всякое общение с православными и даже единоверцами Никольской церкви. Он чувствовал над собой постоянный надзор прихожан, которые нередко относились к нему так же, как троицкие старшины к беглым попам. И хотя его не подвергли «исправе», как его никольского «коллегу» Дмитрия Козельского, он также испытал многие неудобства, обусловленные беглопоповским прошлым своих прихожан¹¹⁵.

В начале 1840-х гг. произошел захват Троицкой часовни и передача ее единоверцам¹¹⁶. Драматические события, сопутствовавшие захвату часовни, привели к волнениям старообрядцев Нижнетагильских заводов, в которых участвовали не только мастеровые, но и торгово-промышленные слои населения¹¹⁷. Староверы защищали часовню до последней возможности, но силы были неравны, и под натиском полиции, поливаемые из пожарных водометов, старообрядцы вынуждены были отступить. Часовня была переда-

¹¹⁴ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 39. Л. 1–1об., 10–15. Интересно отметить, что в сложившейся ситуации В. А. Глинка поддерживал староверов, составлявших большинство прихожан Вогульской и Троицкой часовен (из последней единоверцы хотели получить священнические ризы, однако Глинка отказал им). См.: Там же. Л. 16–16об.

¹¹⁵ *Варушкин Н., свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 3. С. 66–68.

¹¹⁶ Там же. С. 169–174.

¹¹⁷ *Байдин В. И.* О социальной природе волнений старообрядцев на Нижнетагильских заводах в 1840 г. // Проблемы истории России : сб. науч. тр. [Вып. 1]: От традиционного к индустриальному обществу. Екатеринбург, 1996. С. 69–76.

на в ведение официальной церкви, перестроена и через некоторое время освящена как единоверческая церковь¹¹⁸.

Интересно отметить, что у двух единоверческих общин Нижнетагильского завода не было абсолютно никакой тяги к единению. Никольская церковь существовала отдельно, а Троицкая церковь продолжала оставаться важнейшим культовым центром для окрестных старообрядцев, о чем свидетельствует статистика венчания (узаконивания) сводных браков в первой половине 1840-х гг. В Троицкой церкви было повенчано в 5 раз больше таких браков, чем в Никольской¹¹⁹. Сводные браки стали альтернативой переходу в единоверие и венчанию единоверческим священником. Такие браки совершались наставниками и были широко распространены как на Урале, так и в других регионах. «Сводителей» предписывалось предавать суду как «совратителей» (т. е. как тех, кто проповедовал старообрядчество среди православного населения). Сводный брак приравнивался к блудному сожителству, подобные браки правительство требовало расторгать, впрочем, предлагая

¹¹⁸ Хотя драматические обстоятельства передачи часовни неплохо отражены в источниках (см., напр.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 157; ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 25; и др.) и описаны достаточно подробно, они до сих пор являются предметом дискуссий в исследовательской литературе. Если последовательность событий не вызывает споров, то по вопросам хронологии мнения разделились: в части работ в качестве даты передачи часовни и перестройки ее в единоверческую церковь указывается 1840 г. (см., напр.: *Шкерин В. А.* Закрытие старообрядческих часовен в Нижнетагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // *Религия и церковь в Сибири*. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 94–102; и др.), в других – 1842 г. (см.: *Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии* // *Приходы и церкви Екатеринбургской епархии*. Екатеринбург, 1902. С. 600–601 и др.). Обе точки зрения имеют право на существование, однако, по имеющимся у нас архивным данным, 6 июня 1841 г. (см.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 153. Л. 4–4об.) часовня была еще «запечатана». Таким образом, часовня была захвачена властями в марте 1840 г. По меньшей мере год она простояла «запечатанной», затем какое-то время ее ремонтировали и перестраивали в церковь, которую освятили в июне 1842 г.

¹¹⁹ *Варушкин Н., свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 3. С. 191–199.

узаконить брак в единоверческой церкви¹²⁰, для чего супругам требовалось принять единоверие. В ряде случаев староверы соглашались венчать брак в единоверческой церкви, но с тем условием, чтобы в единоверие не переходить. Такие просьбы не удовлетворялись¹²¹.

Общая картина и, соответственно, причины вражды двух приходов весьма напоминают екатеринбургский сценарий. Также в первую общину вошли наиболее лояльные церкви и государству старообрядцы. Это приводило к тому, что для остальных сторонников старой веры они становились изгоями. В свою очередь, когда насильственными методами образовывался второй единоверческий приход, значительно менее лояльный в отношении властных структур (особенно официальной церкви), неофиты-единоверцы по-прежнему не хотели иметь ничего общего со своими собратьями-«конформистами», во многом выполнявшими роль «агентов» церковного влияния.

Передача Свято-Троицкой часовни и преобразование ее в церковь способствовали увеличению количества единоверцев в Нижнетагильском заводе. По данным архиепископа Пермского Аркадия, к 1850 г. в Нижнетагильских заводах насчитывалось 8 тыс. единоверцев, служило пять священников, требовалось еще два священника, функционировали две церкви, и тагильчане начали строить третью (каменную) за свой счет¹²². Однако такие успехи не были решающими в деле искоренения старообрядчества. И в Нижнем Тагиле оставалось гораздо больше противников, чем сторонников единоверия.

После того как «свет единоверия воссиял» над Нижним Тагилом, оно достаточно быстро распространилось по его окрестностям: Нижнесалдинская, Черноисточинская, Вогульская, Ор-

¹²⁰ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 429–430.

¹²¹ Там же. Л. 159–160об.

¹²² Письмо Преосвященнейшего Аркадия, архиепископа Пермского, к Санкт-Петербургскому митрополиту Никанору // ЕЕВ. 1888. № 12. Неофиц. отд. С. 283–284.

тюгинская, Кушвинская часовни были переданы единоверцам¹²³. В то же время после волнений, произошедших при обращении Троицкой часовни, центральные власти неоднократно ставили на вид местным, чтобы те соблюдали «всю должную осторожность» и не допускали беспорядков¹²⁴.

Необходимо отметить, что государственная власть высоко ценила заслуги тех, кто способствовал активному распространению единоверия. Так, например, горный начальник Гороблагодатских заводов полковник Фелькнер получил орден Станислава II степени за то, что по его «увещанию» к единоверию присоединились 164 чел., а еще 30 – «узаконили» свои сводные браки¹²⁵.

Всего в 1830 – 1850-е гг. на территории Пермской епархии появилось около 70 единоверческих приходов (примерно половина – на территории Екатеринбургского викариатства). При этом приблизительно половина зданий была отобрана у старообрядцев и передана единоверцам. Конфискации молитвенных зданий проходили в относительно небольшой промежуток времени: с начала 1830-х до конца 1840-х гг.¹²⁶

Причины столь массовой передачи старообрядческих молитвенных зданий единоверцам и отношение к этому процессу самих единоверцев очень точно передает архиепископ Пермский Аркадий – известный апологет единоверия и «противораскольнический» деятель: в своем отношении к митрополиту Серафиму он просил разрешить «не подвергать устроению» единоверческих церквей «общим правилам, ибо не столько сами единоверцы просят церкви, сколько

¹²³ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 104, 263, 403; Д. 45. Л. 13; ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 44. Л. 1–9об.; Д. 125. Л. 27.

¹²⁴ Там же. Д. 43. Л. 506–507, 508–509.

¹²⁵ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 125. Л. 33–34, 38–38об., 39об. О других случаях награждения см.: Там же. Д. 54; Ф. 643. Оп. 1. Д. 1023.

¹²⁶ См.: Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии. С. 578–612; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 188–316.

сама церковь умоляет единоверцев принять ее...»¹²⁷. Он также полагал, что выгоднее устраивать единоверческие церкви из старообрядческих часовен – и быстрее, и дешевле, и таким образом уничтожается часовня, при этом сохраняется внутри старинный вид, что имело особое значение ввиду слухов, что для единоверцев будут строить церкви «по новым планам, а не по старинному благочестию». ССК в Петербурге разрешил устраивать церкви из часовен с одобрения духовного начальства¹²⁸, что имело также большое значение для распространения единоверия по всей России.

Процесс передачи часовен единоверцам был достаточно сложен. Практически каждое дело решалось в индивидуальном порядке на уровне Петербургского ССК и императора. В ряде случаев, например, в д. Горскиной и г. Кунгуре, центральные власти предписывали действовать осторожно и часовни единоверцам не передавать, чтобы не «заводить распри»¹²⁹. Необходимо отметить, что даже в тех случаях, когда единоверческие церкви строились «вновь», находящиеся в тех же населенных пунктах часовни и молельные староверов чаще всего также закрывались, чтобы не вредить «делу насаждения единоверия»¹³⁰.

Зачастую богослужебные предметы, иконы и книги передавались из старообрядческих часовен и молелен в единоверческие церкви. Так, например, целый год решалась судьба иконостаса в д. Погадайской Шадринского уезда. В середине 1830-х гг. часть старообрядцев указанной деревни перешла в единоверие и потребовала, чтобы иконостас, находившийся в часовне, был передан в строящуюся в той же деревне Христорождественскую единоверческую церковь. Справедливости ради, необходимо отметить,

¹²⁷ Под «общими правилами» здесь подразумевается способность прихожан содержать священника (а желательно еще и построить церковь за свой счет). Для содержания батюшки обычно требовалось, по меньшей мере, несколько сотен человек, а единоверческие приходы зачастую открывались, когда число единоверцев составляло несколько десятков или едва превышало сотню человек.

¹²⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 204об.–205об.

¹²⁹ Там же. Д. 43. Л. 56–57, 64–64об.

¹³⁰ См., напр.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 145. Л. 31–72.

что единоверцы, как бывшие члены старообрядческой общины, действительно имели определенные права на иконостас, поскольку они сами и их предки участвовали в его сооружении. В 1837 г. «иконостас как принадлежность православной церкви» был передан единоверцам, а прочие небольшие иконы и имущество были розданы тем, кто их вкладывал; часовню же «запечатали»¹³¹.

Большинство единоверческих церквей были деревянными и однопрестольными. На территории Екатеринбургского викариатства было также 5 трехпрестольных и 3 двухпрестольные церкви, и все они были основаны до 1860 г., в этот период было основано 11 каменных церквей, часовни строились исключительно деревянные¹³².

В период с конца 1820-х до конца 1850-х гг. единоверие получало значительную административную поддержку со стороны светских и духовных властей и, что немаловажно, серьезное финансирование (как от казны¹³³, так и от представителей старообрядческо-единоверческой торгово-промышленной верхушки), что выражалось в строительстве относительно большого количества двух- и трехпрестольных церквей, а также церквей из камня.

Организация единоверческих приходов в николаевское время нередко сопровождалась драматическими событиями. Мето-

¹³¹ См., напр.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 145. Л. 1–21; РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 66–66об.

¹³² См.: Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии. С. 578–612; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. С. 188–316.

¹³³ Казенное финансирование строительства единоверческих церквей принимало порой довольно специфические формы. Несмотря на затруднительное финансовое состояние империи, по распоряжению императора (особенно на первых порах, в 1830-е гг.) зачастую отпускались значительные суммы на организацию единоверческих приходов. Например, в 1834 г. император выделил 5 тыс. руб. на строительство единоверческой церкви в Новочеркасской епархии. См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 176–177. С другой стороны, строительство некоторых единоверческих церквей могло длиться годы и десятилетия из-за отсутствия надлежащего финансирования и бюрократических проволочек. См.: ГАПК. Ф. 39. Оп. 4. Д. 12; Ф. 280. Оп. 1. Д. 677.

ды давления на старообрядцев отнюдь не ограничивались мерами «кроткой апостольской проповеди». Обращением староверов занималось не столько духовенство (впрочем, староверы писали справедливые жалобы и на его действия¹³⁴), сколько исправники и администрация заводов и селений. Лаконично и достаточно точно охарактеризовал те события В. И. Байдин: «“Убеждали” старообрядцев... определением в тяжелые работы, телесными наказаниями, голодом и тюрьмой, “просвещали” – угрозами, конфискацией молитвенных зданий, книг и икон»¹³⁵. В условиях проводимых самодержавной государственной машиной репрессий староверам было практически негде искать защиты¹³⁶. Даже многочисленные отчаянные просьбы, инициированные екатеринбургскими купцами-старообрядцами и поданные от имени десятков тысяч староверов цесаревичу Александру, посетившему в 1837 г. Урал, оставались «без уважения»¹³⁷. Секретный совещательный комитет и император были непреклонны. Таким образом, для многих старообрядцев принятие единоверия стало последним средством избавления от притеснений и гонений.

В то время как насаждение единоверия на горных заводах до середины 1840-х гг. наталкивалось на сопротивление администрации, в частных владениях Строгановых, Лазаревых и Бутеро, где администрация была из православных, дела шли гораздо легче. В этом архиепископ Аркадий видел главную причину быстрого распространения единоверия в вотчинах Строгановых. К середине 1837 г. там было 3 единоверческих церкви, при которых состояли 5 священников¹³⁸, а к 1857 г. насчитывалось уже 8 приходов.

¹³⁴ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 77–77об., 80–80об. Справедливость данных жалоб отмечал даже Николай I, полагавший, что насаждение единоверия «ведется не по смыслу неоднократно подтвержденных постановлений». См.: Там же. Л. 80об. Отметим, что такие признания императора на деле не приводили к облегчению положения староверов.

¹³⁵ Байдин В.И. Старообрядчество Урала и самодержавие... С. 122.

¹³⁶ См., напр.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 148. Л. 2–12; Ф. 280. Оп. 1. Д. 816. Л. 1–5.

¹³⁷ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 84–94об., 103–157.

¹³⁸ См.: Там же. Л. 69–73.

В упомянутых частных владениях для обращения в единоверие использовались меры морального (прилюдное унижение, угрозы ссылки на золотые прииски, в Сибирь, в рекруты), физического (аресты, телесные наказания, лишение пищи и воды на несколько дней) и экономического (запрет заниматься отхожими промыслами, принуждение к строительству единоверческих церквей не только староверов, но и православных¹³⁹) воздействия, вкупе с конфискацией часовен¹⁴⁰ это привело к тому, что часть староверов вынуждена была перейти в единоверие¹⁴¹.

Примечательна жалоба крестьян, живших в имениях Лазаревых, где особо усердствовал в насаждении единоверия управляющий И. К. Поздеев¹⁴². Они в свою защиту использовали неприменимую к ним статью 73 из 14-го тома Устава о предупреждении и пресечении преступлений, по которой «не велено никого стеснять из иноверцев»¹⁴³. Их просьба выражала давнюю мечту староверов о признании старообрядчества в качестве самостоятельной конфессии (такой статус имели, например, католицизм или протестантизм), а не в качестве раскольнического и еретического те-

¹³⁹ Православные отказывались от строительства единоверческой церкви по той причине, что уже участвовали в сооружении трех храмов (видимо, православных), и полагали новые издержки для себя обременительными. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 863. Л. 3.

¹⁴⁰ См., напр., дело о «запечатывании» часовни в Добрянском заводе графини Строгановой: ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 24. Л. 2–15об.

¹⁴¹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 84–84об., 103–104об., 169–170; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 863. Л. 1–31об.; *Кутьев О. Л.* Единоверие в пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) // Мир старообрядчества. Вып. 4 : Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований : материалы Междунар. науч. конф. М., 1998. С. 279–281. По мнению архиепископа Аркадия, высказанному им в рапорте пермскому губернатору, все крестьяне присоединились к единоверию или православию в 1835–1837 гг. «добровольно и непринужденно» и пообещали «впредь до конца жизни своей пребывать в православии». См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 148. Л. 8–12об.; Ф. 280. Оп. 1. Д. 816. Л. 1–5.

¹⁴² ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 148. Л. 12. Он же руководил строительством церкви в с. Паинское. См.: Там же. Ф. 280. Оп. 1. Д. 677.

¹⁴³ Там же. Ф. 65. Оп. 4. Д. 148. Л. 2–3.

чения православия, и предоставлении им соответствующих прав и свободы вероисповедания.

Быстрыми темпами распространялось единоверие в Красноуфимском уезде Пермской губернии. Как пишет С. А. Белобородов, «...за 15 лет (с 1835 по 1850 г.) в уезде было освящено девять единоверческих церквей (при этом 4 – из старообрядческих часовен: в Иргинском, Уткинском, Бисертском и Сылвенском заводах). Позже появилось еще три единоверческих храма». Первоначально единоверцев было немного (например, в Иргинском заводе в 1836 г. – всего 93 чел.), однако впоследствии они составили значительную часть населения уезда¹⁴⁴.

Интересен и процесс создания единоверческих приходов. В таких случаях сталкивались интересы не только единоверцев и старообрядцев, но и властей – светских и духовных. В Иргинском заводе единоверие появилось еще в 1835 г., однако долгое время не было церкви¹⁴⁵. Единоверцы были вынуждены собираться «в комнате у священника». 20 марта 1838 г. они составили приговор о строительстве церкви. Естественно, идею строительства храма горячо поддержал архиепископ Пермский Аркадий, который просил выделить из казны 5 тыс. руб. на строительство, а также назначить большое жалованье¹⁴⁶ причту «из заводских сумм... священнику 500 руб., дьякону 250 руб., дьячку 175 руб., пономарю 150 руб.; с выдачами провиантом, и в пособие на постройку домов,

¹⁴⁴ Белобородов С. А. «И вскоре раскол здесь необычайно усилился» (к истории старообрядчества Красноуфимского уезда) // Вестн. Екатеринбург. православной духовной семинарии. 2012. № 2 (4). С. 104.

¹⁴⁵ Интересно отметить, что единоверцы не брезговали доносами на своих бывших собратьев по вере. Так, в Иргинском заводе, согласно закону 1826 г., была закрыта часовня. Именно единоверцы сообщили исправнику, что она ремонтировалась после 1826 г. Просьбы староверов о «распечатании» часовни или хотя бы о разрешении забрать имущество оставались неудовлетворенными. См.: ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 31. Л. 1–3; Д. 35. Л. 13–14об.

¹⁴⁶ Ср.: В православных приходах той же местности православный священник получал 300 руб., дьякон – 200 руб., причетники – по 120 руб., при том, что прихожан могло быть до 2 тыс. чел., а единоверцев в Иргинском заводе в 1838 г. было всего 146, включая младенцев. См.: Там же. 3. Д. 35. Л. 59об.

сверх лесных материалов: священнику 300 руб., дьякону 200 руб., причетникам по 100 руб. каждому». Такие траты архипастырь предполагал делать на заводах Кнауфа, переживавших в 1830-е гг. не лучшие времена и задолжавших казне значительные суммы. Дело быстро дошло до высших эшелонов власти. Против подобных расходов выступал министр финансов, ему противостоял Синод. В итоге император повелел выделить деньги из духовного ведомства (благо единоверцы уже просили только 2 тыс. руб.), а жалование священнику, вероятнее всего, осталось на прежнем уровне – 300 руб. Церковь была построена в достаточно сжатые сроки и освящена 19 июля 1841 г.¹⁴⁷

Были случаи, когда устройство единоверческих приходов сталкивалось со значительными трудностями. Один из таких случаев произошел в д. Горскиной Шадринского уезда Пермской губернии, где местные единоверцы подали прошение о строительстве церкви в 1848 г., однако возведена она была лишь спустя 16 лет – в 1864 г.¹⁴⁸ Попытаемся разобраться в причинах такого «долгостроя».

Первая причина – это громоздкая бюрократическая система: необходимость согласования действий духовной и светской ветвей власти и принятия самых мелких решений на высшем уровне (министров, Синода и даже императора). Документы «гуляли» по различным инстанциям годами, а дело не сдвигалось с мертвой точки.

Вторая причина – прямое саботирование со стороны отдельных чиновников. Например, инженер Пермской палаты государственных имуществ Бялецкий, ответственный за составление плана новой церкви, разумно полагал нецелесообразным строить церковь в д. Горскиной, поскольку в непосредственной близости от нее находились православная церковь в с. Басмановском (в 2,5 верстах) и единоверческая – в с. Казаковском (в 1,5 верстах), где горскинцы могли бы исправлять христианские требы. Более того, Бялецкий всячески затягивал работу с планом, вследствие чего

¹⁴⁷ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 35. Л. 37–37об., 49–50, 70–72, 76–76об., 120.

¹⁴⁸ О строительстве часовни см.: ГАПК. Ф. 39. Оп. 4. Д. 12. Дату окончания строительства см.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 71. Л. 23.

строительство было отложено на несколько лет. Причины, по которым чиновник не исполнял свои прямые обязанности, до конца не ясны, но, видимо, он не доверял единоверцам или имел с ними какие-то личные счеты.

Опасения инженера, по нашему мнению, имели под собой основания. Дело в том, что, скорее всего, жители д. Горскиной были так называемыми единоверцами «по расколу», или «неискренними». По этой причине они и не желали посещать соседние храмы. Старообрядческая часовня, прихожанами которой до принятия единоверия были горскинцы, обветшала до такой степени, что ее было невозможно отремонтировать и преобразовать в единоверческую церковь¹⁴⁹. Таким образом, строительство единоверческой церкви было единственной легальной возможностью для горскинцев получить в свое распоряжение молитвенное здание, а также священника, служащего по старым обрядам. Единоверческий батюшка мог восприниматься единоверцами как замена беглым попам, а создание отдельного прихода позволяло в определенной мере подчинить священника интересам общины в лучших традициях беглопоповщины, как это случалось в некоторых приходах Пермской епархии¹⁵⁰.

Парадокс ситуации, сложившейся в д. Горскиной, состоит в том, что, казалось бы, отрадная для властей инициатива единоверцев на деле являлась не желанием идти на сближение с государственной церковью (для этого можно было присоединиться к ближайшим приходам), а наоборот – стремлением получить автономию, имеющую «раскольнические» корни и цели.

Тот же инженер Бялецкий не проявлял особого рвения и в составлении плана для постройки единоверческой церкви в д. Завьяловой Камышловского уезда Пермской губернии. Кроме того,

¹⁴⁹ Закон 1826 г. запрещал староверам «исправлять» свои молитвенные здания. Очевидно, что к концу 1840-х гг. часовня не ремонтировалась, по меньшей мере, четверть века.

¹⁵⁰ См., напр.: *Варушкин Н., свящ.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе. Ч. 3. С. 66; *Байдин В. И.* У власти... С. 120.

завьяловские единоверцы столкнулись с недобросовестным подрядчиком – купцом Исаевым, постоянно нарушавшим условия договора с прихожанами и срывающим все сроки строительства (хотя и сами завьяловцы имели склонность к «мошеничеству»: для того чтобы иметь возможность просить о строительстве каменной церкви, включили в свое прошение о строительстве жителей д. Кобелевой, которые своего согласия не давали). В непростых условиях приходилось жить и причту строящейся церкви. Духовенство проживало в холодных «крестьянских горницах» без печей – у них не было возможности даже готовить пищу, а зимой эти горницы не отапливались! Ситуация усугублялась постоянными стычками с хозяевами, у которых квартировал причт. Строительство церкви велось с 1851 г. (время принятия приговора о строительстве единоверцами) до середины 1860-х гг.¹⁵¹

В некоторых случаях строительство единоверческих церквей представлялось нецелесообразным. Так, например, В. А. Глинка в 1852 г. отказал шарташским единоверцам, приписанным к Рязановской церкви, в разрешении на строительство нового каменного храма за счет казны. Главный начальник пояснил свое решение тем, что в феврале 1852 г. в ведение шарташских единоверцев по высочайшему повелению была передана бывшая «раскольническая» часовня, чем они и должны довольствоваться¹⁵².

Также возникали казусы, связанные с порядком крещения детей от смешанных браков православных со староверами. Единоверческому священнику можно было крестить такого ребенка только в случае отсутствия православного священника, а не из «снисхождения к упорству раскольников»¹⁵³. Здесь в очередной раз демонстрируется неполноправное положение единоверия в сравнении с официальным православием.

¹⁵¹ ГАПК. Ф. 39. Оп. 1. Д. 82. Л. 8–11, 31–31об., 51, 55–55об., 83, 85–85об., 91–92, 100–100об.

¹⁵² ГАСО. Ф. 43. Оп. 2. Д. 1390. Л. 1–7.

¹⁵³ Там же. Оп. 3. Д. 126. Л. 1–5об.

Одним из самых жестких методов борьбы с «упорными раскольниками» (в том числе не желавшими венчаться в единоверческих церквях) была ссылка в северные Богословские заводы. Проживание в суровых бытовых и природных условиях становилось для староверов серьезным испытанием¹⁵⁴, и они нередко были вынуждены присоединиться к единоверию. 10 ноября 1850 г. в единоверие перешел мастеровой из Златоустовских заводов Абрам Мартемьянов Козицын, однако его жена, мастеровая дочь Ульяна Балакина, отказалась присоединяться. Она изъявила желание только повенчаться в православной церкви, но чтобы она и совместно прижитые дети оставались в расколе! Интересно, что епископ Оренбургский и Уфимский разрешил повенчать такой брак (венчание состоялось 10 февраля 1851 г.), с условием, что дети будут воспитываться «в православной вере»¹⁵⁵. Неискренний и формальный характер присоединения в этом и целом ряде других случаев очевиден¹⁵⁶.

Развитие единоверия на Урале и в Западной Сибири связано, прежде всего, с именем архиепископа Пермского Аркадия. Всю свою жизнь он посвятил борьбе со старообрядчеством, был опытным администратором, сочетавшим меры государственного давления с миссионерской деятельностью. В письме от 1851 г. к Санкт-Петербургскому митрополиту Никанору¹⁵⁷ он изложил свою точку зрения на единоверие: оно, по его мнению, является лучшим путем для обращения староверов в православие. И хотя единоверие наталкивается на серьезные проблемы (сопротивление приверженцев старых обрядов; сложные природные условия, способствующие оторванности их от внешнего мира), в нем заложен огромный потенциал.

При архиепископе Аркадии в Пермской епархии имел место так называемый «расцвет единоверия». За время его архипа-

¹⁵⁴ См., напр.: ГАСО. Ф. 43. Оп. 2. Д. 95. Л. 1–12об.

¹⁵⁵ Там же. Д. 85. Л. 1–3, 10, 13–13об., 15, 16.

¹⁵⁶ См., напр.: Там же. Оп. 2. Д. 91. Л. 1–10; Д. 93. Л. 1–10.

¹⁵⁷ Письмо Преосвященнейшего Аркадия... С. 278–280.

стырского служения (1831–1851) число единоверческих приходов возросло с 2 до 70 (из 179 по всей стране), число обращенных, по официальным данным, составило 61 465 чел.: из них 40 863 присоединились на правилах единоверия, 20 602 – «безусловно» (т. е. к официальному православию)¹⁵⁸. Однако официальные данные не отражают истинное количество обращенных староверов, хотя и дают представление об относительной (по сравнению с другими регионами) картине. Исходя из цифр (особенно количества приходов), можно сказать, что Урал стал одним из главных центров единоверия, однако не утратил своего статуса центра старообрядчества.

В Синоде сомневались, что успехи Пермской миссии соответствуют победоносным отчетам Аркадия, к тому же эти сомнения подкреплялись доносами секретаря Пермской консистории Архарова. В связи с этим от Аркадия потребовали разъяснений. Он в своем письме объяснял, что к 1850 г. присоединено к единоверию 68 771 чел. Из них у исповеди и причастия были 17 287 (чуть больше $\frac{1}{4}$). А тех, кто таинства не принимал, архиепископ делит на три группы: 1) 14 158 по малолетству; 2) 4 115 – по отлучкам; 3) 33 211 – «собственно по опущению». Первые две категории сомнению не подлежат – Аркадий полагал, что это истинные единоверцы. А третьи «остаются под сомнением», но и «сих почитать за раскольников опасно», поскольку неизвестно, почему они не исполнили «христианского долга». Поэтому эти 33 тыс. надо «хранить в ограде, т. е. в Церкви», чтобы они когда-нибудь дали плоды¹⁵⁹.

Преосвященный просит «исходатайствовать пред Правительствующим Синодом... вести дело обращения раскольников в прежнем порядке», т. е. считать присоединившимися и тех, кто не был у исповеди и причастия, но присоединился «добровольно». Если не провести данные мероприятия, это «стеснит успехи миссии, ободрит раскол»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ К столетию единоверия // ЕЕВ. 1900. № 21. Неофиц. отд. С. 643–644.

¹⁵⁹ Письмо Преосвященнейшего Аркадия... С. 278–280

¹⁶⁰ Там же. С. 284.

Архиепископ делает весьма сомнительный вывод о том, что все неофиты состоят между собой и с православием в молитвенном общении, поэтому нельзя их исключать из состава единоверцев. Такое утверждение представляется неверным. Даже исходя из этих данных можно утверждать, что половина старообрядцев Пермской епархии, официально принявших единоверие, на самом деле продолжали оставаться староверами. Об этом свидетельствуют и участвовавшие со второй половины 1850-х гг. случаи уклонения в раскол.

К середине XIX в. Урал стал крупнейшим центром единоверия. Бывшая старообрядческая верхушка, почти целиком перешедшая в единоверие, позволила сделать его еще и одним из самых влиятельных. Однако массовые присоединения не привели к исчезновению старообрядчества на Урале. Большая часть беглопоповцев перешла не в единоверие, а в беспоповское согласие часовенных, представители которого, впрочем, отрицали тезис об исчезновении истинного священства во времена патриарха Никона¹⁶¹.

2.2.2. Вятка

Одним из регионов, где старообрядцы составляли значительную часть населения, была Вятская губерния. Важной особенностью этого региона было то, что здесь гораздо больше, чем на Урале, были распространены беспоповские толки, в частности, федосеевцы и филипповцы, что сильно осложняло процесс насаждения единоверия. Больше всего староверов проживало в Глазовском, Нолинском, Сарапульском, Уржумском и Малмыжском уездах. Здесь также нашли отражение общероссийские тенденции наступления на старообрядчество. Наиболее тяжелыми для старо-

¹⁶¹ Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX в. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 88.

обрядцев оказались годы пребывания на Вятской кафедре епископа Неофита (Соснина) (1838–1851)¹⁶².

Первые единоверцы на территории Вятской епархии появились в Сарапуле в 1833 г. Местные староверы просили разрешить исправлять требы у них священнику Пермской епархии из с. Сайгатского Осинского уезда (40 верст от Сарапула) Иоанну Злыгостеву. Вятское епархиальное начальство было против этого¹⁶³ и предложило сарапульцам устроить у себя единоверческую церковь. Сарапульские старообрядцы, изъявившие предварительное желание присоединиться к единоверию, в большинстве своем «убоявшиеся» бургомистра Гаврила Колчина (сторонника иргизского священства), от своего желания отказались. В итоге Синод, ссылаясь на аналогичные указы в отношении единоверцев Тобольской и Томской губерний, разрешил священнику Пермской епархии ездить к нескольким сарапульским семьям. Строительство церкви было отложено на более поздний срок, поскольку разговоры о принятии единоверия вызвали «смятение» у староверов Сарапула и округа, и власти не решились усилить давление¹⁶⁴.

Как и в других регионах страны, представители вятских старообрядческих общин под видом единоверия планировали узаконить беглопоповщину. Свой переход в единоверие вятские старообрядцы оговаривали специальными условиями, которые несколько отличались в разных общинах, но в целом были одной направленности. Практически везде звучало требование, чтобы церковь называлась не единоверческой, а старообрядческой. Священники, которых просили поставить потенциальные единоверцы, также именовались

¹⁶² Починская И. В. Епископ Неофит и вятское старообрядчество в 30–40-е гг. XIX в. // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 293–294.

¹⁶³ Хотя прецеденты были – священники екатеринбургского «Толстикова» прихода Пермской епархии служили до 1827 г. у единоверцев соседних епархий, правда, их за это отлавливали и преследовали, как беглых попов, а в 1825 г. строго запретили покидать пределы своей епархии. См.: К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1905. № 23. С. 799–801; № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–15.

¹⁶⁴ ГАКО. Ф. 237. Оп. 76. Д. 962. Л. 1–30.

старообрядческими. Единоверческих священников присоединяющиеся желали направить для «обучения богослужению» на Иргиз, причем не в единоверческие, а исключительно в старообрядческие монастыри (фактически для «исправы» как беглых попов)¹⁶⁵. Власти, естественно, такого допустить не могли, что приводило к массовым отказам от присоединения к единоверию. Так, например, в Камско-Воткинском заводе отказались принимать единоверие 2/3 изъявивших предварительное согласие¹⁶⁶.

Показательными являются условия ижевских старообрядцев. Они предлагали нескольким православным священникам и дьяконам перейти к ним в качестве единоверческих священников, но те, узнав о тайных условиях, не согласились. Вот эти условия: 1. Священник должен съездить на Иргиз (или на Рогожское кладбище) для обучения служению, причем с женой и детьми; 2. Святые Дары и миро должен получать с Иргиза и сам быть миропомазан от тамошнего настоятеля; 3. Должен отречься от некоторых святых, прежде всего от Дмитрия Ростовского; 4. Не должен принимать благословения от рукоположившего его архиерея, а при встрече с православным священником отходить в сторону; 5. Не совершать Святых Тайн, а отправлять только утреню, часы и вечерню; 6. Исправление треб: исповеди, крещения – в случае невозможности самому их исправить, поручить наставникам; 7. От полученных за требы доходов должен платить «акциз» на Иргиз¹⁶⁷.

Открытие единоверческих приходов в Вятской епархии сопровождалось закрытием старообрядческих часовен, которое проходило здесь с большим трудом, миссионерам приходилось бороться с мощным влиянием старообрядческих наставников¹⁶⁸. Так, властям понадобилось почти 10 лет, чтобы закрыть Ситминскую часовню (1848), а преобразовать в единоверческую церковь ее

¹⁶⁵ ГАКО. Ф. 237. Оп. 139. Д. 1750. Л. 70–71об.

¹⁶⁶ Там же. Л. 55–59.

¹⁶⁷ Там же. Л. 70–71об.

¹⁶⁸ См., напр.: ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 37. Л. 1–7.

удалось только в 1859 г.¹⁶⁹ Прихожане Боровской часовни на протяжении многих лет отказывались перейти в единоверие, а их часовня была разрушена. Вероятно, были разрушены Слудские и Таратихинская часовни, прихожане которых не имели «ни малейшей склонности к сближению со святой церковью». Долгое время власти пытались открыть единоверческий приход в д. Старая Тушка¹⁷⁰: в 1850 г. вышло императорское распоряжение о перестройке моленной в церковь, однако из-за отсутствия средств строительство началось только в 1860 г.¹⁷¹

Первые единоверческие приходы появились в Вятской епархии в конце 1830-х – начале 1840-х гг.: Свято-Троицкий в с. Сосновогорском Уржумского уезда (1837), Петро-Павловский в Омутнинском заводе Глазовского уезда (1838)¹⁷², а также три прихода в Сарапульском уезде – Казанско-Богородицкий в с. Перевозинском (1838)¹⁷³, Пророко-Ильинский в Ижевском заводе (1841)¹⁷⁴ и Никольский Сарапульский (1848)¹⁷⁵. К 1861 г. был завершен процесс организации Ситминского Преображенского прихода в с. Красногорского Нолинского уезда и Рождество-Богородицкого – в с. Старая Тушка Малмыжского уезда, начавшийся еще в николаевские времена¹⁷⁶. Всего 7 приходов. Важной особенностью является то,

¹⁶⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 29. Отд. 2. Ст. 1. Д. 45.

¹⁷⁰ Об обращении Тушкинской часовни см.: ГАКО. Ф. 237. Оп. 7. Д. 437, 437а, 437б; РГИА. Ф. 797. Оп. 27. Отд. 2. Ст. 1. Д. 120. Л. 10б.–27.

¹⁷¹ *Починская И. В.* Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII – начало XX в.) [Электронный ресурс]. URL: <http://lai.igni.ufr.ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobryadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/iv-pochinskaja-iz-istorii-starobryadchestva-vjatskogo-kraja-fedoseevcy-vtoraja-polovina-xviii-nachalo-xx-vv/> (дата обращения: 06.09.2016).

¹⁷² ГАКО. Ф. 43. Оп. 2. Д. 1471. Л. 2.

¹⁷³ ГАКО. Ф. 237. Оп. 139. Д. 1750. Л. 192.

¹⁷⁴ Там же. Оп. 143. Д. 1117. Л. 1–76об.

¹⁷⁵ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 346–346об.; Храмы города Сарапула : [информ. сайт по Ижевску, Удмуртской Республике]. URL: http://www.iz-article.narod.ru/sarapul5_5.html (дата обращения: 08.04.2013).

¹⁷⁶ См. клировые ведомости единоверческих церквей Вятской епархии: ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 49 (1851 г.); ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1557 (1870 г.).

что единоверческие приходы в Вятской епархии, как и в соседней Пермской, находились на достаточно большом расстоянии друг от друга, как и селения, входившие в состав приходов, что сильно затрудняло работу священников с новообращенными единоверцами.

Нередки были, как, впрочем, и по всей стране, уклонения из единоверия в раскол. Они, кстати, не всегда фиксировались. Символичным является случай, произошедший в 1851 г. в Омутнинском заводе, когда несколько десятков единоверцев уклонились в раскол. Что характерно, после уклонения в раскол части прихожан единоверцев оказалось ровно 666 чел.¹⁷⁷ Уклонившиеся единоверцы отказывались принимать у себя священника, поскольку единоверческие попы не соблюдали всех должных обрядов. Вот что требовали от священника Быстротокова его прихожане: «1. проклятия православной церкви, называния еретиками всех христиан вместе с епископами, неприятия благословения от епископа; 2. непризнания святым Св. Митрофана Воронежского; 3. недопущение в их церковь щепотников, бритоусов и ходящих вообще в немецком платье, в том числе даже жены и детей самого священника и управляющего заводом; 4. чтобы священник не ходил на исповедь к православным священникам и вовсе не сообщался с ними, не держал у себя книг православных и не позволял детям своим играть на имеющихся у него гусях даже священных песней; 5. чтобы священник не исполнял требы и не причащал ни у кого из православных (только в случаях самой крайней нужды); 6. не побуждал их ходить в церковь и в церкви не томил их чтением продолжительных из их же книг поучений, не наблюдал за целостью церковного имущества; 7. чтобы не говорил им, что при чтении ектений во время служб церковных надобно молиться, а не стоять как столбы, что сводные браки есть блуд и т. п.»¹⁷⁸.

Также показательно стремление единоверцев Вятской епархии к автономии. В 1852 г. единоверцы того же прихода потребовали не допускать к ним в храм иноверцев (единоверческая церковь в заво-

¹⁷⁷ ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 49. Л. 33об.

¹⁷⁸ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 103. Л. 1–14.

де была единственной, поэтому в нее ходили и немногочисленные православные завода, и даже лютеранка и католик). В итоге удалось прийти к компромиссу: в церковь допускались только управляющий заводом и семья священника (православные), заводской исправник (католик)¹⁷⁹.

Характерной особенностью вятского единоверия было отсутствие богатых купцов-единоверцев (только один храм – Сосновогорский – был построен на средства купца). Первые единоверческие приходы были устроены за счет казны, а также за счет сборов с благочиний. В Ижевском заводе единоверцам была передана православная церковь, а в Омутнинском заводе под церковь было отдано здание заводской конторы¹⁸⁰.

Содержание единоверческих приходов и жалование единоверческим священникам в Вятской епархии осуществлялось также за казенный счет. В отличие от уральских приходов (прежде всего, горнозаводских), многие из которых существовали за счет заводо-владельцев и купцов, вятские единоверцы были бедны, малочисленны и не слишком склонны к тому, чтобы материально поддерживать своих пастырей. Единоверческий благочинный Василий Шутов писал: «Их нужно убеждать, чтобы они исправили необходимую потребу чрез единоверческого священника своего, не говоря уже о получении с них денег»¹⁸¹.

Священники вятских единоверцев в рассматриваемый период все происходили из православной среды (в начале XX в. – почти все из старообрядцев). Все они играли активную роль в распространении единоверия. В клировых ведомостях в своих послужных списках они указывали сведения о десятках и даже сотнях обращенных ими в единоверие (рекордные показатели были у единоверческого благочинного о. Василия Шутова – 2050 чел. и у священника Василия Муратовского – 707 чел.)¹⁸². Но, как показывают

¹⁷⁹ ГАКО. Ф. 237. Оп. 12а. 1007.

¹⁸⁰ Там же. Оп. 70. Д. 49.

¹⁸¹ Там же. Оп. 139. Д. 1816. Л. 265об.

¹⁸² Там же. Оп. 70. Д. 49. Л. 2об.–4, 24об.–26.

архивные материалы, фактически такие обращения редко приводили к смене религиозной принадлежности.

Вообще, отношения между единоверцами и их пастырями были зачастую непростыми. Так, например, жители Омутнинского завода разочаровались в единоверии после того, как не смогли найти общий язык со своими священниками. Первый – Стефан Стефанов был «поведения грубого» и не желал в точности соблюдать старые обряды, а в дополнение ко всему еще и рассорился с властями, колокольным звоном срывая производственный процесс. Действия священника Стефанова в Омутнинском заводе привели к тому, что означенный завод, и так находившийся в бедственном положении, понес значительные экономические убытки. Дело в том, что заводское население привыкло, что церковный колокол, бывший долгое время заводским колоколом, поскольку висел над конторой, извещал о начале и конце работы, а также о чрезвычайных ситуациях, поэтому при звоне к часам и литургии многие бросали работу и расходились, а собрать их обратно ввиду обширности завода было невозможно. По счастью, продолжалось такое безобразие недолго, поскольку колокол был разбит мальчишками, которых священник Стефанов пустил на колокольную позвонить. У Стефанова, кстати, были и другие проступки: самовольные отлучки, изменение порядка богослужения (это вызывало раздражение старообрядцев и единоверцев), что привело к отстранению его от должности 31 января 1839 г., а через неделю обнаружилось, что он находится «в помешательстве рассудка» и «помешан на страхе»¹⁸³.

Второй священник – Самуил Белопухов, хотя и был воспитанником единоверческого монастыря (т. е. службу знал хорошо), но поведения, по мнению прихожан, был плохого и имел пристрастие к вину. Белопухов пришел 11 октября 1844 г. в дом мастерового Артемия Антонова Рябова, принадлежащего с семейством к единоверию. Дальше ситуация описывается со слов священника: он

¹⁸³ ГАКО. Ф. 237. Оп. 139. Д. 1747. Л. 303–319об.

пришел «для яснейшего известия и увещания о... сводном браке его дочери девки Александры, имеющей отроду лета еще несовершеннолетние, где нашел многочисленное собрание раскольников и единоверцев, бывших на таковом увеселении, продолжавших брачные обыкновения уже не в совершенной трезвости. Во время моего увещания Рябова и дочки Александры из числа раскольников крепостной Стефан Трофимов Дмитриев, бывши за столом, делал предерзости несоответственные слышанию священства в отвращение моих к Рябову вопросов и увещаний, произносил скверноматерные слова и, наконец, вставши из-за стола со скамейки, взял меня за ворот, что я едва только мог успеть отторгнуть его от себя, пригласив к оному причетника Флора Хорошавина со мною находящегося». Также священник Белопухов был обруган на улице, но уже не старообрядцем, а единоверцем, после чего в обиженных чувствах написал жалобу в консисторию. Интересна реакция консистории: священник получил выговор и строжайшее наставление впредь тщательнее выбирать время для увещаний¹⁸⁴. В итоге батюшка не выдержал такого отношения своей паствы, спился и был уволен «за нетрезвую жизнь» 24 января 1851 г.¹⁸⁵

Третий священник – Амвросий Быстротоков – также не оправдал надежд прихожан. Он не имел опыта «стажировки» в единоверческих приходах, пренебрегал старым обрядом и в старообрядческом окружении вел себя также «грубо»¹⁸⁶.

Важным вопросом с конца 1830-х гг. стал вопрос о сводных браках. Духовные власти активно использовали единоверие для борьбы с такими браками¹⁸⁷. Единоверческим священникам разрешено было венчать сведенные пары без подписок на присоединение к единоверию¹⁸⁸. Однако при смешанных браках между единоверцами и старообрядцами старообрядческая сторона обязана

¹⁸⁴ ГАКО. Ф. 237. Оп. 8. Д. 227. Л. 1–5.

¹⁸⁵ Там же. Оп. 70. Д. 49. Л. 32–33

¹⁸⁶ Там же. Оп. 12а. Д. 378. Л. 6–6об.

¹⁸⁷ Там же. Оп. 4. Д. 172. Л. 2–4об.

¹⁸⁸ Там же. Оп. 10а. Д. 1591. Л. 1–3.

была принять единоверие. На практике этот запрет зачастую нарушался.

Интересно отметить, что единоверческие священники иногда не столько заменяли старообрядческих наставников и наставниц, сколько вписывались в существовавшую систему совершения треб у староверов. Так, единоверцы Кленовской волости Глазовского уезда, относившиеся к Омутнинскому приходу, практически все крестили детей «через женку... Анну Михайлову Шулятеву». Умерших погребали без всякого напутствия от священника на старообрядческом кладбище. Только один крестьянин похоронил на единоверческом кладбище Омутнинского завода своих детей. На исповедь и причастие эти единоверцы никогда не ходили. Бывали только на «прощании» у раскольниковского наставника Кленовской волости починка Харинского Ивана Герасимова Харина. В единоверческой Омутнинской церкви они только венчались¹⁸⁹. Известны случаи, когда единоверческие священники, очевидно, за некую мзду записывали единоверцев, не ходивших в храм, бывшими у исповеди и причастия.

Иногда единоверческие священники представляли в достаточно неожиданном свете. Священник Иаков Ильин Мултановский, еще до своего назначения в единоверческий Перевозинский приход, служа на православных приходах, получил в 1843 г. «одобрение епархиального начальства за усердие по предмету разведения картофеля между поселянами»¹⁹⁰. А священник Константин Ефимов Рябов был автором известного единоверческого журнала «Истина»¹⁹¹.

Единоверческие священники не всегда имели, говоря современным языком, достаточную квалификацию в богослужбной сфере и, что важнее, – не всегда хотели ее повышать. В силу этих причин они порой не могли наладить контакт с паствой, часто оказывались чужими для своих прихожан. Миссионерские успе-

¹⁸⁹ ГАКО. Ф. 237. Оп. 8. Д. 627. Л. 1–5.

¹⁹⁰ Там же. Оп. 70. Д. 49. Л. 16об.–18об.

¹⁹¹ См. об «Истине» и ее издателе Константине Голубове в третьей главе.

хи единоверческих священников, в ряде случаев значительные в количественном плане, редко приводили к смене веры старообрядцами. Первые вятские единоверческие священники, в отличие от ряда своих «коллег» из Пермской епархии, не были в такой зависимости от своих общин. Хотя бывали и случаи трогательного отношения прихожан и священника. Когда священника Василия Миславского в 1867 г. «уволили за штат» по выслуге лет, прихожане просили его оставить при них¹⁹².

В 1845 г. для руководства единоверческими приходами было создано единоверческое благочиние в Сарапуле. Единоверческие благочиния создавались только в епархиях со значительным количеством единоверческих приходов (так, например, на территории Екатеринбургского викариатства (с 1885 г. – епархии) было 3 единоверческих благочиния), в большинстве же епархий единоверческие приходы подчинялись напрямую епархиальному архиерею.

Управление единоверческими церквями представляло собой достаточно сложную систему. Из-за того, что приходы единоверческого благочиния были разбросаны по всей обширной Вятской епархии, зачастую их делами занимались местные благочинные. Вопросы строительства новых единоверческих церквей также решались в основном через них же. Интересно отметить, что освящением всех единоверческих церквей до 1860-х гг. занимался первый единоверческий благочинный Василий Шутов.

Однако все усилия властей по насаждению единоверия в Вятской епархии в общем-то были безуспешны. Единоверцы в подавляющем большинстве продолжали фактически оставаться старообрядцами. Об этом свидетельствует и официальная статистика о количестве исповедавшихся и причастившихся единоверцев: менее трети единоверцев епархии исполняли христианский долг, а в Перевозинском приходе не причащались вовсе¹⁹³.

Работа миссии не была в достаточной мере эффективной из-за несогласованности действий духовных и светских властей.

¹⁹² ГАКО. Ф. 237. Оп. 70. Д. 1557. Л. 45об.–47.

¹⁹³ Там же. Оп. 9. Д. 1889. Л. 2–3.

Последние не особо стремились преследовать «раскольников», а иногда «даже выступали в явный вред православию»¹⁹⁴. Единоверие в Вятской епархии не получило широкого распространения в сравнении с масштабами сохранения старообрядчества, хотя закрытие часовен привело к заметным изменениям религиозной карты региона.

2.2.3. Сибирь

Развитие единоверия в Tobольской и Томской епархиях (как и в упоминавшейся выше Оренбургской) было тесно связано с развитием единоверия на Среднем Урале. Зауральское единоверие в течение 10 лет – с середины 1830-х до середины 1840-х гг. курировалось архиепископом Пермским Аркадием. Местные единоверческие приходы все это время подчинялись пермскому архиерею, после чего были переданы под управление тобольского владыки.

Подробно процесс распространения единоверия в Зауралье описан в трудах Л. Н. Сусловой и Д. С. Ермаковой¹⁹⁵, поэтому нет необходимости останавливаться на зауральском материале. Выделим лишь наиболее интересные и общие моменты.

Староверы Зауралья, так же как и их одноверцы по всей стране, писали многочисленные просьбы о разрешении беглопоповщины, не ведущие ни к каким последствиям, кроме предложений принять единоверие¹⁹⁶.

Первые единоверческие приходы в Tobольской губернии появились в с. Кодском Ялуторовского округа и с. Романовском Курганского округа. Здесь, как и на Урале, «убеждали» староверов не

¹⁹⁴ Починская И. В. Епископ Неофит и вятское старообрядчество... С. 302.

¹⁹⁵ Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Tobольской губернии в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002; *Ее же*. Старообрядческие молитвенные здания в Tobольской губернии в XIX – начале XX в. // Проблемы истории России : сб. науч. тр. Вып. 6 : От Средневековья к современности. Екатеринбург, 2005. С. 240–271; Ермакова Д. С. Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века : дис. ... канд. ист. наук. Тюмень, 2011.

¹⁹⁶ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 161–162, 204.

только миссионеры, но и земские исправники. Часто старообрядческие молитвенные здания «запечатывались» и освящались в единоверческие церкви, а книги, иконы и церковная утварь передавались единоверцам¹⁹⁷. Существенно ускорил процесс организации единоверия факт присоединения екатеринбургских староверов¹⁹⁸.

Интересный случай произошел в Тюмени, где приход начали организовывать с 1837 г., однако процесс затянулся до 1850 г.¹⁹⁹ К тюменской единоверческой церкви был определен священник Георгий Дмитриев Попов. Священник этот, «необразованный, простой, почти малограмотный, но исполненный усердия и веры, сильно воздействовал на закоренелых в суевериях и крайнем ожесточении против церкви беспоповцев стариковщины и других сект... и привлек к церкви весьма многих, так что приход тюменской единоверческой церкви образовался прочно и с значительным числом прихожан, распространяя свое влияние и на окрестные селения, переполненные раскольниками». Однако такое положение дел не понравилось местному православному духовенству, в приходах которого было множество «незаписных» староверов, числившихся православными и доставлявших немалые доходы «пастырям церкви». С устройством в Тюмени единоверческого прихода эти «мнимоправославные» прихожане во множестве устремились к священнику Попову за исправлением церковных треб. Терпящее серьезные убытки православное духовенство массово писало рапорты и доносы духовному начальству о «сворачивании в единоверие». «Тщетно оправдывался бедный священник Попов, тщетно возражал против несправедливости и ложных доносов; высшая духовная власть была неумолима и его штрафовали непрерывно, наконец судили и сослали административно в суздальский монастырь». Попова вернули в Тюмень только в 1870 г. после прошения его дочерей на имя великого князя Владимира Александровича, но

¹⁹⁷ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 56, 189–190.

¹⁹⁸ *Ермакова Д. С.* Единоверческая церковь в Зауралье... С. 104–105.

¹⁹⁹ Там же. С. 107.

местное духовенство не оставило его в покое, и его сослали в другой монастырь²⁰⁰.

К середине XIX в. в Ишимском, Тюменском, Курганском и Ялуторовском округах действовало 11 единоверческих приходов. К 1855 г. в Тобольской епархии числилось около 20 тыс. единоверцев²⁰¹.

Томские староверы, так же как старообрядцы в других регионах России, пытались добиться «дозволения им взять священника из Иргизских монастырей, Стародубских слобод или Московского (Рогожского. – *А. П.*) кладбища». И только получив окончательный и бесповоротный отказ, часть из них обратилась к единоверию. Движение томских староверов на сближение с церковью также не обошлось без участия архиепископа Пермского Аркадия²⁰².

Первые единоверческие приходы на юге Западной Сибири были открыты по указам Святейшего синода от 1836 г. Храмы были переделаны из старообрядческих часовен, а в церковнослужители были допущены некоторые из прежних старообрядческих наставников. Первый единоверческий храм в Томской губернии было открыт в с. Секисовском в 1837 г.²⁰³ В 1838 г. был открыт Дмитрие-Титовский единоверческий приход в Барнаульском уезде. В 1844 г. было завершено строительство каменной Троицкой церкви в Томске (начато в 1836 г.). В 1844 г. Шипицинская поморская часовня была преобразована в единоверческую и приписана сначала к Томскому приходу. Позже ее прихожане уклонились в раскол, перестали ходить в часовню и их приписали к отдаленному Батуровскому единоверческому храму. В 1844 г. выразили согласие примкнуть к господствующей церкви на правах единоверия старообрядцы д. Суэнги и близлежащих деревень, церковь была освя-

²⁰⁰ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 92–93а об.

²⁰¹ *Ермакова Д. С.* Единоверческая церковь в Зауралье... С. 191.

²⁰² РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 119–120об.

²⁰³ *Ильин В. Н.* Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. Барнаул, 2012. С. 109.

щена в 1845 г. В 1846 г. из Секисовского прихода, простиравшегося на огромные расстояния, было выделено два новых – Шеманаевский (Шемонаевский) и Шипуновский. В 1855 г. была построена деревянная церковь в с. Усть-Янцевском Каинского уезда. В 1858–1859 гг. были построены церкви: Богоявленская в с. Батуровском, Николаевская в д. Сибирячихе и Иоанно-Златоустовская церковь в с. Алтайском²⁰⁴.

Всего в Томской епархии к 1860 г. было организовано 10 приходов. Однако успехи единоверия были не слишком прочны. И новообращенные «чада» официальной церкви зачастую поступали как староверы. Так, например, в 1843 г. (или начале 1844 г.) секисовские прихожане отличились тем, что не допустили своего священника для совершения службы по случаю бракосочетания великой княгини Марии Николаевны. Удивительно, но подобный демарш власти оставили без наказания, ограничившись внушением и принятием раскаяния от нерадивых единоверцев²⁰⁵. А в 1855 г. они отказались служить в своей церкви панихиду по поводу смерти Николая I²⁰⁶. Многочисленные уклонения в раскол описаны также в работах К. Ю. Иванова и В. И. Ильина²⁰⁷.

* * *

Введение единоверия в Забайкалье относится к началу 1840-х гг., когда после передачи часовни в с. Тарбагатайском единоверцам община раскололась на две части, вследствие чего возникало множество бытовых конфликтов. Кроме того, внедрение единоверия

²⁰⁴ *Иванов К. Ю.* Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии в XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2006. С. 167–176.

²⁰⁵ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 180–180об.

²⁰⁶ *Мамсик Т. С.* Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века. Новосибирск, 1987. С. 221.

²⁰⁷ *Иванов К. Ю.* Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии... С. 167–176; *Ильин В. Н.* Единоверие в XIX в. на территории Томской губернии // Изв. Алт. гос. ун-та. 2012. Т. 2, № 4 (76). С. 85–91.

здесь имело и глубокие социально-экономические причины. Нарождавшаяся сельская буржуазия переходила в единоверие ради обеспечения своих экономических интересов (получение наиболее выгодных казенных подрядов, защита от преследований правительства), следом за ней в единоверие потянулись и зависимые от сильных кланов односельчане. Однако фактически новоприсоединившиеся единоверцы продолжали оставаться староверами, некоторые из них вели двойную игру: внешне перейдя в единоверие, они способствовали деятельности беглого попа, появившегося здесь в 1842 г. Староверы всеми возможными способами старались отстоять свою религиозную автономию, нередко вступая в конфликты с властями, доходившие иногда до физического сопротивления. Скрытая поддержка борьбы против единоверия помогала «капиталистическим» крестьянам безраздельно господствовать в своих общинах, диктовать цены на хлеб и не допускать скупщиков (агентов более богатых купцов) к реализации хлеба²⁰⁸.

Всего к 1860-м гг. в Иркутской епархии и Забайкальской области удалось устроить 5 единоверческих церквей: Тарбагатайская Николаевская (354 версты от Иркутска), Нижне-Нарынская Покровская (в Верхне-Удинском уезде Урлукской волости, 650 верст от Иркутска), Бичурская Успенская (692 версты от Иркутска), Архангельская (в Архангельской слободе, 730 верст от Иркутска), Донинская Николаевская (в 1388 верстах от Иркутска)²⁰⁹. При такой отдаленности приходов от епархиального центра, в разы и даже на порядок превышавшей расстояния в Пермской епархии (считавшиеся миссионерами крайне благоприятными для развития раскола), представляется, что эти приходы фактически не управлялись местным архиереем, а значит, скорее всего, раскол там оставался практически не тронутым.

²⁰⁸ Мамсик Т. С. Крестьянское движение в Сибири... С. 208–210, 212–218.

²⁰⁹ С[имеоновс]кий М[ихаил]. Исторический очерк единоверия. СПб., 1867. С. 135.

2.2.4. Центральная Россия и Поволжье

В Москве располагались важнейшие старообрядческие центры: беглопоповский – Рогожское кладбище и беспоповский – Преображенское кладбище. Обращение этих влиятельных центров, по мнению правительства, должно было способствовать переходу в единоверие или официальное православие многочисленных старообрядческих, прежде всего беглопоповских, обществ по всей стране.

К началу 1830-х гг. единоверие закрепилося на конфессио-нальной карте Центральной России: был открыт ряд приходов, функционировали монастырь и единоверческая типография²¹⁰. Однако существовали и значительные трудности. Староверы-поповцы, желавшие присоединиться к официальной церкви, уже сделали это. Остальные старообрядцы, приемлющие священство, как и их предки, придерживались идеи легализации беглопоповщины, и склонить их к единоверию было нелегко. Рогожцы, а также подмосковные староверы в 1830-е гг. неоднократно просили разрешения принимать у себя беглых попов, однако неизменно получали отказы и предложения перейти в единоверие²¹¹. В ряде случаев старообрядцы соглашались перейти в единоверие при условии, что служить у них будет беглый поп. Однако власти относились к таким «неблагонадежным» личностям настороженно и к единоверцам старались их не допускать²¹².

В 1830-е гг. в Центральной России, как и на востоке страны, началось массовое обращение в единоверие, хотя преследования Рогожского кладбища происходили еще во второй четверти XIX в. Е. М. Юхименко одной из главных причин напряженности ситуации вокруг московских староверов считает деятельность ми-

²¹⁰ См. главу 1.

²¹¹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 11–12, 16–16об.; Л. 118–118об., 213–214об.

²¹² Например, беглый поп Ф. В. Савельев, служивший у ржевских старообрядцев, несколько раз переходил из раскола в православие и обратно. О его биографии см.: Мельников П. И. (*Андрей Печерский*). Очерки поповщины... С. 447–448; РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 300–300об.

трополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова), занимавшего эту кафедру в 1821–1867 гг. и крайне негативно относившегося к старообрядцам²¹³.

27 февраля 1835 г. Петербургский ССК рассматривал записку обер-прокурора Синода об училище на Рогожском кладбище. В результате комитет положил: «раскольнические» училища как противные уставу 8 декабря 1828 г. закрыть²¹⁴.

Несмотря на обострившуюся в 1830-е гг. проблему «оскудения священства», большая часть прихожан была против присоединения к единоверию. Рогожцы принялись искать архиерея, что привело впоследствии к созданию старообрядческой Белокриницкой («австрийской») иерархии²¹⁵.

Альтернативное решение этого вопроса часть московских староверов видела в принятии священников, «кои зависели бы не от духовного, а от гражданского начальства». Такой проект был подан ими на рассмотрение властям и обсуждался в 1848–1849 гг. в Московском ССК. Светские члены комитета высказывались в целом за идею предоставить священников старообрядцам, но не могли сформулировать условия, принципиально против этого выступал единственный «духовного звания» член комитета – митрополит Филарет (Дроздов). Обсуждение переместилось в Петербургский ССК, но император инициативу не поддержал²¹⁶.

После введения в 1853 г. библиковской системы в отношении раскола и усиления преследований староверов Рогожского и Преображенского кладбищ, сопровождавшихся открытием там единоверческих церквей, московские старообрядцы подали 4 прошения

²¹³ Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою. С. 22.

²¹⁴ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 242–244об.

²¹⁵ О Белокриницкой иерархии см.: Николаев К. Н. Очерк истории поповщины с 1846 года. М., 1865. С. 3–20; Субботин Н. И. История Белокриницкой иерархии. М., 1874. Т. 1; *Его же*. Происхождение ныне существующей у старообрядцев, так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии. М., 1874; *Его же*. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. М., 1895. Вып. 1; и др.

²¹⁶ РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 71. Л. 13–37; Л. 67–67об.

императору через московского генерал-губернатора – от 23 марта, 24 марта, 23 апреля и 26 апреля 1855 г., где просили о том, чтобы старообрядчество было признано в качестве отдельного вероисповедания (как католики и лютеране), а староверы подчинялись бы только гражданскому начальству²¹⁷. В таких условиях добровольное принятие единоверия было практически невозможным.

В последних числах декабря 1854 г., в связи с отказом правительства записывать староверов в купеческие гильдии, имели место многочисленные, но фиктивные переходы в единоверие. Часть построек кладбища была передана единоверцам. Другой мерой, косвенно поддерживавшей единоверие, было опечатание алтарей в рогожских храмах. В 1854 г. была запрещена служба, а 7 июля 1856 г. по решению Московского ССК и лично императора Александра II были опечатаны царские и боковые врата иконостасов Покровского и Рождественского храмов²¹⁸. В 1856 и 1858 гг. рогожцы подавали прошение о разрешении им священства, независимого от епархиального архиерея; власти неизменно отвечали на такие просьбы отказом²¹⁹.

В то же время единоверие появилось в крупнейшем центре федосеевского согласия – на Преображенском кладбище в Москве. Первоначальный план «захвата» Преображенского кладбища (официально – богаделенного дома) был разработан митрополитом Московским Филаретом в 1841 г., утвержден Московским, а в апреле 1842 г. – и Петербургским ССК. Помимо прочих мер (прежде всего, создания попечительского совета из представителей чиновничества и духовенства для контроля за автономным старообрядческим учреждением), значительная роль отводилась единоверию. Планировалось заставить принимать туда не только «раскольников», но и единоверцев с православными, которые нуждаются в «призрении». После чего планировалось обратиться

²¹⁷ РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 71. Л. 68–69.

²¹⁸ Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. С. 22–25, 29–45.

²¹⁹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 46. Л. 86–89об.; СППЧР. Кн. 2. С. 791.

одну из часовен в единоверческую церковь и, соответственно, назначить туда священника²²⁰. Император в 1847 г. повелел принять меры «к постепенному освобождению Преображенского богаделенного дома от раскольнического характера, с преобразованием на первое время одной из тамошних молелен в православную или единоверческую церковь»²²¹.

В январе 1854 г. состоялась высылка из древней столицы в разные губернии под надзор «наиболее вредных и нетерпимых в Москве коноводов раскольничьих»²²². После этого большая часть состоятельных федосеевцев, опасаясь подобной судьбы, решили принять единоверие. 18 марта 1854 г. они подали прошение митрополиту Московскому Филарету об устройении в богаделенном доме единоверческой церкви и о назначении к ней священника. Как отмечал митрополит Филарет, вышеподписавшиеся были «значительнейшими» из преображенских старообрядцев и имели влияние на своих братьев по вере. По сведениям просителей, желающих присоединиться насчитывалось до 100 душ. Единоверцы просили открыть церковь как можно скорее. Иконы для иконостаса планировалось использовать из закрытой старообрядческой часовни. Содержание причта должны были обеспечивать сами прихожане. Стоит особо отметить, что перестройка Успенской часовни, проходившая в рекордные сроки, финансировалась Московской епархией. В ней был устроен придел во имя Святителя Николая, освященный митрополитом Филаретом. Вместе с часовней единоверцам была передана и значительная библиотека старопечатных и рукописных книг. 19 декабря 1854 г. на том же мужском дворе Преображенского кладбища была обращена в единоверческую церковь и Крестовоздвиженская часовня. В 1857 г. Иван и Ефим Гучковы пожелали на свои средства отремонтировать главную часть Успенской часовни, находившуюся в ветхом положении,

²²⁰ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 70–77об.

²²¹ Начало единоверия на раскольническом Преображенском кладбище в Москве // Православное обозрение. 1866. № 5 (май). С. 121.

²²² Преображенское кладбище и его прошлое. М., 1901. С.56–63.

и пристроить к ней алтарь. 2 июня того же года новый алтарь был освящен митрополитом Филаретом²²³.

Обращение старообрядческих часовен в единоверческие церкви вкупе с усилением законодательного давления на рубеже 1854–1855 гг. оказались малоэффективными мерами. К июлю 1855 г. единоверцев на Преображенском кладбище насчитывалось лишь 407 человек обоего пола²²⁴. В обращении федосеевского центра духовные и светские власти демонстрировали полное единство. Жалобы староверов на действия духовных властей министру внутренних дел оставались без последствий²²⁵.

В других городах Центральной России власти также оказывали давление на местное купечество. Например, в Курской губернии обстоятельства обращения в единоверие местной старообрядческой верхушки были во многом схожи с уральскими. В 1834 г. в городах Дмитриеве и Рыльске были выбраны в городские головы и на общественные должности «раскольники». Власти опасались волнений и до следующих выборов 1837 г. их решено было оставить. Однако в 1837 г. произошло усиление давления, и верхушка рыльского старообрядчества присоединилась к единоверию, а способствовавшие свершению этого события два священника, чиновник В. В. Скрипицын (в дальнейшем сыгравший свою роль в обращении екатеринбургских староверов в единоверие), рыльский городничий и городской голова Шелехов были представлены к наградам²²⁶.

Неотъемлемой частью кампании по массовому насаждению единоверия было закрытие и последующая передача старообряд-

²²³ Начало единоверия на раскольническом Преображенском кладбище в Москве. С. 117–128; *Синицын П. В.* Никольский единоверческий мужской монастырь в Москве, что в Преображенском. М., 1896. С. 9–11.

²²⁴ Начало единоверия на раскольническом Преображенском кладбище в Москве. С. 124.

²²⁵ Список с отношения Московского митрополита Филарета к г. министру внутренних дел от 21 сентября 1855 года. № 104 // Братское слово. 1883. № 3. С. 119–133.

²²⁶ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 380–380об.; Д. 43. Л. 45–46.

ческих молитвенных зданий единоверцам. Так, например, в 1836 г. власти начали процесс передачи «раскольнической» часовни на Князь-Федоровской стороне г. Ржева. Правительство, опасаясь волнений, старалось действовать осторожно, поэтому передача часовни состоялась лишь в 1843 г. по личному указу императора и при непосредственном участии членов Тверского ССК. В том же году часовня была преобразована в Успенскую единоверческую церковь²²⁷.

Другое старообрядческое здание – молитвенный дом на Князь-Дмитриевской стороне (в самом центре Ржева) был изъят у староверов значительно позже. После смерти беглого священника Симона (7 января 1856 г.), служившего в молитвенном доме, дом был «запечатан», а исправление треб запрещено. Старообрядцы просили попов, независимых от епархиального начальства. В то же время единоверцы подали прошение об обращении молитвенного дома в церковь. Синод признал, что этот молитвенный дом оказывал на православие самое вредное действие, и постановил обратить его в церковь. 2 марта 1857 г. в присутствии губернатора при поддержке пяти эскадронов гусар и инвалидной команды здание было передано единоверцам. Передача сопровождалась драматическими событиями. Старообрядцы, держа иконы и кресты на головах, «пали на колени и единогласно говорили, что готовы исполнить волю государя, но просят помиловать и не отдавать их дома единоверцам. На дальнейшие убеждения повторялись те же крики и вопли со слезами. То же происходило и на улицах, когда губернатор говорил с собравшимися толпами народа». Гусары окружили дом, староверы были «перевязаны и заперты в два флигеля» (через несколько дней по повелению императора арестованных отпустили). Потом приехало духовенство для принятия молитвенного дома. Староста единоверческой церкви принял дом в шестом часу

²²⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 81–81 об.; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 494–495; Д. 43. Л. 419–419 об.; Д. 44. Л. 160–160 об.; Ржев – Успенская единоверческая церковь [Электронный ресурс] // Православные храмы Тверской земли. URL: <http://hram-tver.narod.ru/rjevtn/uspenskedinovrjev.html> (дата обращения: 08.04.2013).

вечера.²²⁸ Церковь была освящена в честь Благовещения Пресвятой Богородицы²²⁹, а бюрократические процедуры при переходе старообрядцев в единоверие были сведены к минимуму²³⁰. Эти события особенно интересны тем, что произошли уже в царствование Александра II и являются примером того, что государственная политика не всегда быстро меняется после смены императора.

В Центральной России, как и по всей стране, обычны были случаи конфискации в пользу единоверческих церквей книг, икон и прочего имущества²³¹.

В 1840 г. 600 старообрядцев г. Орла и его окрестностей присоединились к единоверию. В связи с этим были обращены в единоверие каменная часовня в г. Орле и Лутовская деревянная часовня в городских окрестностях. Обращения проходили без волнений со стороны старообрядцев. Деревянная орловская часовня, расположенная в непосредственной близости от каменной, осталась у староверов. Последние просили власти разрешить им построить забор, чтобы отгородиться от единоверческой часовни. Просьба была удовлетворена Синодом. Однако это привело к тому, что территория у старообрядцев оказалась гораздо больше, чем у единоверцев (14 зданий и 3 здания соответственно). Единоверческая церковь была открыта здесь в 1842 г. и освящена в честь Успения Богородицы²³².

В начале 1846 г. посредством административных мер была обращена старообрядческая часовня г. Боровска Калужской губернии, причем за обращение часовни отвечал губернатор, а процесс контролировался лично Николаем I. Интересно отметить, что но-

²²⁸ РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 23. Л. 122–130об.

²²⁹ Ржев – старообрядческий молитвенный дом в 117-м квартале (моленная-часовня) [Электронный ресурс] // Православные храмы Тверской земли. URL: <http://hram-tver.narod.ru/rjevrm/molitvd117rjev.html> (дата обращения: 06.09.2016).

²³⁰ СППЧР. Кн. 2. С. 732–733.

²³¹ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 477–477об.

²³² Там же. Ф. 797. Оп. 10. Д. 26598. Л. 2–103об.; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 28–29; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел... С. 432; *С[имеоновский М[ихаил].* Исторический очерк единоверия. С. 189–190.

вый приход Покрова Пресвятой Богородицы состоял из 37 чел., к 1898 г. их число практически не изменилось – 39 чел. Единоверие в Боровске не прижилось²³³.

Показательна история появления единоверия в г. Сухиничах Калужской губернии. Верхушка староверов этого города перешла в единоверие в 1854 г. под влиянием закона о невыдаче торговых свидетельств старообрядцам. Правительство понимало неискренний характер такого обращения, но надеялось, что, попав в единоверие «волей случая», присоединенные староверы станут единоверцами по убеждению. 11 мая 1856 г. была освящена церковь в честь Покрова Божией Матери. Примечательно, что назвали ее так в память о знаменитой «раскольнической» ветковской Покровской церкви²³⁴.

С начала 1840-х до конца 1850-х гг. открывается целый ряд приходов в Костромской губернии: Успенский в с. Жарки (1842)²³⁵, Покровский в с. Темта (1845)²³⁶, Покровский в с. Молвитино

²³³ *Осипов В. И.* Боровская драма: от старообрядческой часовни к единоверческой церкви // *Земля Боровская*. Боровск, 2006. Вып. 3. С. 39–58; РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 257.

²³⁴ *Марков С.* Сухиничские единоверцы. М., 1885. С. 5–10.

²³⁵ История единоверческой церкви в с. Жарки, перестроенной из старообрядческой часовни, весьма показательна, прежде всего, рекордными сроками делопроизводства: в марте 1840 г. часть староверов подали прошение о присоединении их к единоверию, а 12 января 1841 г. церковь освятили. Кроме того, данный случай является примером удивительной «симфонии» в действиях светской (в лице управляющего Костромской палатой государственных имуществ Шипова, министра государственных имуществ П. Д. Киселева) и духовной (в лице архимандрита Высоковского единоверческого монастыря Зосимы, местного преосвященного Владимира (Алявдина) и Синода) власти. Иногда огромная государственная машина была способна действовать быстро и эффективно. Необходимо отметить, что такие эффективные действия могли способствовать успехам на службе. По итогам этого дела коллежский советник Шипов был представлен к ордену преосвященным Костромским Владимиром (Алявдиным). См.: РГИА. Ф. 381. Оп. 1. Д. 23097.

²³⁶ Строительство церкви в с. Темта, наоборот, столкнулось с различными сложностями: от выбора места и трудностей с привлечением подрядчиков до фальшивых подписей о согласии на принятие единоверия. Все это привело к огромной пере-

(1849), Свято-Николаевский в селах Гальчиха и Ключи (1858), в том же году туда была перенесена Рождественско-Богородицкая церковь из Высоковского монастыря. Особенностью распространения единоверия в Костромской губернии следует считать непосредственное участие в этом процессе Высоковского единоверческого монастыря²³⁷, ставшего уже в 1830-е гг. «образцом иноческой общежительной жизни и подпорою единоверия». Однако недостаточное финансирование причта нередко приводило к длительному сохранению беглопоповских порядков, когда священники были поставлены в зависимость от местной старообрядческой верхушки, принявшей единоверие фиктивно²³⁸.

Опасения духовных властей по поводу того, чтобы в единоверие не переходили православные, зачастую оборачивались неудобствами для староверов, желавших присоединиться к официальной церкви. Единоверцы Костромской губернии в случае брака с «раскольниками» должны были ехать за 200 верст в Костромскую консисторию, чтобы получить разрешение венчать брак (старообрядец или старообрядка в этом случае должны были перед венчанием принять единоверие), что было для них «разорительным». Естественно, что далекое расстояние до консистории и неспешный порядок ведения в ней дел нередко становились препятствием для совершения церковного венчания и, соответственно, перехода

писке (313 листов), в ходе которой с 1841 по 1845 г. шли согласования, в 1845 г. началось строительство, полностью завершённое к 1848 г. См.: РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Д. 557.

²³⁷ Монастырь вел миссионерскую деятельность и за пределами Костромской епархии. Так, специальным синодским указом было разрешено настоятелю обители, архимандриту Иосифу, «посещать находящиеся в Нижегородской губернии Керженские раскольнические скиты, в видах ослабления раскола, без испрашивания каждый раз разрешения на то от своего епархиального архиерея». См.: СППЧР. Кн. 2. С. 413–414. В самом монастыре, кстати, прирост прихожан был не слишком велик: с 792 в 1842 г. до 840 в 1846 г. Его можно объяснить естественным приростом населения, а не миссионерскими успехами. См.: РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Отд. 1. Ст. 3. Д. 605. Л. 3.

²³⁸ *С[имеоновский] М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 185–187; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел... С. 559.

в единоверие, а также могли способствовать уклонению единоверцев в раскол. Синод удовлетворил просьбу единоверцев, рекомендовав священникам внимательно следить за тем, кого присоединяют, чтобы не присоединить православных²³⁹.

В конце 1840 – 1850-х гг. единоверие появилось в главном после Москвы «гнезде раскола» Центральной России – в Ярославской губернии. Здесь сложилась сложная схема управления единоверцами. На всю Ярославскую губернию была одна единоверческая церковь. Заведовал ей преосвященный Иустин (Михайлов), епископ Костромской (а не Ярославский архиерей – Евгений (Казанцев), вообще выступавший против введения единоверия в своей епархии)²⁴⁰, следствием чего присоединение новых единоверцев было возможно лишь после многомесячной или даже многолетней бумажной волокиты²⁴¹, причем присоединяемые старообрядцы не всегда понимали, что переходят в единоверческую церковь, а не в старообрядческую²⁴². На практике, однако, священник в случае особых обстоятельств (например, тяжелой болезни присоединяющихся) мог обращать в единоверие без дозволения архиерея²⁴³.

В самом Ярославле около 500 чел. согласились перейти в единоверие в 1847 г., а первая единоверческая церковь открылась здесь в 1848 г. В 1860 г. по указу императора Синод разрешил строитель-

²³⁹ РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Отд. 1. Ст. 3. Д. 1536. Л. 1–14 об.; СППЧР. Кн. 2. С. 747–750.

²⁴⁰ Преосвященный Евгений жаловался на выбранного единоверцами священника Андрея Смирнова в Синод как на лицо неблагонадежное, отказался «состоять с ним в непосредственных отношениях» и просил передать единоверческий приход в управление другому архиерею. Жалобы архиерея имели под собой основания: священник Андрей Смирнов был шесть раз судим и на момент, когда его выбрали себе единоверцы, находился под следствием по седьмому делу. См.: *Аксаков И. С.* О расколе и об единоверческой церкви в Ярославской губернии // Полн. собр. соч. : в 7 т. М. ; СПб., 1886–1887. Т. 7. С. 848–864.

²⁴¹ СППЧР. Кн. 2. С. 461–465.

²⁴² Там же. С. 469.

²⁴³ Там же. С. 466.

ство в Ярославле в Толчковской слободе второй единоверческой церкви²⁴⁴.

В г. Романово-Борисоглебске Ярославской губернии единоверие возникло в 1854 г., когда были закрыты две моленные (беглопоповская и беспоповская). Давление на торговую верхушку вновь увенчалось успехом, после чего возник единоверческий приход. Православные в 1855 г. с разрешения Синода отдали единоверцам одну из лучших в городе церквей – Архангельскую (редкий случай!). Однако из более чем 1100 прихожан в год исповедовались и причащались всего около 160 чел. Несмотря на такие «успехи», впоследствии в Ярославской губернии были открыты еще два единоверческих прихода: в 1859 г. – Старо-Борисоглебский²⁴⁵, в 1867 г. – Колодинский²⁴⁶.

Небезосновательны были опасения архиереев по поводу недопущения перехода в единоверие православных. Так, несколько крестьян-единоверцев (фактически старообрядцев) с. Великого Ярославского уезда пытались в 1851 г. «перечислить» прихожан, считавшихся православными (частью это были незаписные староверы, частью – православные), в единоверие, всячески «хуля и порицая (официальное. – А. П.) православие»²⁴⁷. Тем не менее в 1857 г. в с. Великом Ярославского уезда был построен единоверческий храм²⁴⁸.

Интересно отметить, что при ближайшем рассмотрении ситуация в Ярославской губернии оказывается весьма необычной и, мож-

²⁴⁴ *С[имеоновский М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 190–191.

²⁴⁵ Старо-Борисоглебская церковь была обращена из православной бесприходной (приписной к храму с. Юркина) церкви после прошения о присоединении к единоверию, поданного от 608 старообрядцев Пошехонского уезда в августе 1858 г. В ноябре того же года их число увеличилось еще на 117 чел. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 1617. Л. 1–11об.

²⁴⁶ *Мизеров А., свящ.* Единоверие в г. Романо-Борисоглебске (краткие исторические сведения) // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 153–160; № 27. С. 209–213.

²⁴⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 21. Отд. 2. Ст. 1. Д. 46116. Л. 1–14, 16об.

²⁴⁸ *С[имеоновский М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 190.

но сказать, уникальной. И. С. Аксаков, бывший в конце 1840-х гг. в данной губернии чиновником особых поручений при Министерстве внутренних дел (МВД), отмечал одну из главных особенностей ярославского раскола: староверы с началом николаевских притеснений массово записывались в православные, случалось, что они принимали участие в таинствах и обрядах официальной церкви, после чего, правда, обязательно совершали ритуальное очищение («исправу»). Однако таким образом, по мнению Аксакова, они все же постепенно сближались с церковью. В Ярославской губернии сложилась парадоксальная ситуация: единоверие не «объединяло» староверов с синодальной церковью, как предполагалось синодальными иерархами, но «законно разъединяло» староверов и сторонников господствующей церкви! В таком случае вполне адекватной видится реакция ярославского архиерея, выступавшего против распространения единоверия. Аксаков отмечал также, что «никогда православные и единоверческие простолудины не считают себя братьями по церкви». Следовательно, присоединение «незаписных» (т. е. числящихся православными, их было здесь подавляющее большинство) староверов – ошибка правительственных чиновников (в частности, предыдущего чиновника особых поручений – Алябьева). Интересно отметить, что таких «православных» присоединяли к единоверию без всяких справок, в нарушение правил митрополита Платона. Упомянутого ранее священника Смирнова местные староверы, очевидно, воспринимали как легального беглого попа и стремились присоединиться не столько к единоверию, сколько «к церкви его служения», в которой они находили «настоящий, истинный порядок службы»²⁴⁹.

По сведениям Р. В. Кауркина и О. А. Павловой, единоверие активно развивалось и в Нижегородской губернии. В 1830-х – середине 1850-х гг. здесь было организовано 14 единоверческих приходов. Однако не все из них были «достаточны» прихожанами, как утверждают авторы. По их же данным, в Троицком приходе

²⁴⁹ Аксаков И. С. О расколе и об единоверческой церкви в Ярославской губернии... С. 848–864.

(с. Пашутино Ардатовского уезда) числилось 272 чел., в Успенском (с. Мартыново Семновского уезда) – 117 чел., а приходе Сошествия Святого Духа (с. Пурех Балахнинского уезда) – 331 чел. Такое количество прихожан нельзя считать достаточным для содержания священника²⁵⁰. Учитывая, что в основном обращения в единоверие происходили под давлением, можно предположить, что и в прочих приходах содержание священников оставляло желать лучшего.

На Нижегородчине зафиксирован и достаточно курьезный случай. Местный губернатор 29 марта 1856 г. сообщал в МВД, что единоверческий священник с исправником, проводя обыск у одного крестьянина, похитили деньги²⁵¹. К сожалению, подробностей этой истории обнаружить пока не удалось.

Интересна попытка обращения старообрядческой часовни в с. Городец. История началась еще в 1828 г. Согласно журналу столичного ССК за 1840 г., часовню довольно продолжительное время безуспешно пытался обращать архимандрит Высоковско-го единоверческого монастыря Зосима, проводивший активную миссионерскую деятельность и отметившийся ложным доносом о противозаконной починке часовни. Излишнее рвение архимандрита могло привести к волнениям среди староверов, поэтому ему было запрещено приезжать в Городец. Часовню во избежание беспорядков было решено «не запечатывать» и не передавать единоверцам. Для единоверцев неподалеку от кладбища выстроили отдельную церковь и освятили ее в честь Успения Божьей Матери, по имеющимся у нас данным, между 1831 и 1835 гг.²⁵²

Показательным является случай с нижегородским крестьянином Андреем Саленкиным, перешедшим в 1833 г. из православия в единоверие, что было нарушением законодательства. Однако власти оставили этот поступок безнаказанным²⁵³. Правящие круги

²⁵⁰ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX в.). СПб., 2011. С. 106.

²⁵¹ РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 23. Л. 174.

²⁵² Там же. Ф. 815. Оп. 16. Д. 973. Л. 1–20; Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 510–514об.

²⁵³ Там же. Ф. 1473. Оп. 1 Д. 42. Л. 89–89об.

таким образом с легкостью нарушали установленные ими же законы для более успешного насаждения единоверия.

В Нижегородской губернии находились три единоверческих монастыря. В 1833 г. был организован Медведевский Покровский женский единоверческий монастырь²⁵⁴, в 1848 г. принял единоверие Осинковский Крестовоздвиженский скит, в 1849 г. прошение о переходе в единоверие подали иноки Керженского Благовещенского скита (удовлетворено в 1850 г.)²⁵⁵. Статус штатного монастыря Благовещенский скит получил, скорее всего, в 1853 г.²⁵⁶ Задержка в несколько лет, вероятно, связана с тем, что власти не хотели давать монастырю статус штатного и, соответственно, выделять финансирование, хотя и понимали, что окружающие староверы не станут помогать единоверческой обители.

По официальным данным, в 1827 г. Саратовская губерния находилась на третьем месте в империи по количеству староверов, уступая лишь Пермской и Московской²⁵⁷, поэтому попытки внедрения единоверия здесь также стали предприниматься достаточно рано. Первая такая попытка была сделана в 1827 г. в известном старообрядческом центре – г. Вольске²⁵⁸. Однако староверы отказались принимать единоверие, вместо этого, как и их уральские одноверцы, предпочли пойти по пути легализации привычной беглопоповщины посредством компромисса с гражданской (и ни в коем случае не с духовной!) властью.

Важнейшим центром старообрядчества были Иргизские монастыри. Они были основаны во времена Екатерины II и очень скоро

²⁵⁴ Власти даже пытались «внедрить» монахинь из Медведевского монастыря в Комаровский старообрядческий скит, состоявший из 22 обителей, в которых в 1848 г. проживало 318 душ обоего пола, но жители скитов единоверок не приняли. В самом Медведевском монастыре проживала 31 инокиня, в том числе сверхштата – 14. См.: РГИА. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 278. Л. 1–5об.

²⁵⁵ Там же. Ф. 383. Оп. 12. Д. 11618. Л. 1–9.

²⁵⁶ Кауркин Р. В., Павлова О. А. Единоверие в России... С. 106–107.

²⁵⁷ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 158–179.

²⁵⁸ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае... С. 289–290.

стали играть ведущую роль в старообрядческом мире²⁵⁹. Главной функцией этих монастырей было «исправление» беглых попов господствующей церкви и «поставка» их в общества староверов по всей стране, естественно, за определенное вознаграждение. Существование монастырей не способствовало росту популярности единоверия. Николай I прекрасно понимал это, поэтому решено было уничтожить Иргизские старообрядческие монастыри и тем самым нанести удар по беглопоповщине.

В 1829 г. вследствие мощного давления властей был обращен Нижне-Воскресенский монастырь. Обитель обрела статус третьеклассного единоверческого монастыря с утвержденным штатом иноков – 12 чел., большая часть из которых была в преклонном возрасте. Монастырь со столь немногочисленной и престарелой братией практически перестал существовать²⁶⁰.

С 1832 г. активную «противураскольничью» деятельность развернул новый епископ Саратовский Иаков (Вечерков), которому помогали чиновники из МВД²⁶¹. В 1833 г. в Саратовской епархии, по примеру Пермской, была организована миссия²⁶².

Борьба с монастырями была замаскирована под реформу местного управления: в 1834 г. было решено создать три новых уезда в Саратовской губернии²⁶³. Два монастыря (мужской Средне-Никольский и женский Успенский) находились вблизи слободы Мечетной, которую планировалось превратить в уездный город Николаевск (ныне г. Пугачев). Поэтому первый из них должен был

²⁵⁹ См.: *Добровольский И. М.* Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию // *Православный собеседник*. 1857. Ч. 1. С. 376–481; Ч. 2. С. 519–590; *Дубакин Д.* Иргизские раскольничьи монастыри. Самара, 1882; *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе...

²⁶⁰ *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе. С. 79–80; *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 306–326.

²⁶¹ *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 330–348.

²⁶² *Наумлюк А. А.* Центр старообрядчества на Иргизе... С. 65.

²⁶³ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 63–68.

стать единоверческим и с землей войти в черту города, а второй планировалось ликвидировать.

Но работа по обращению шла не только в монастырях. В 1835 г. несколько десятков саратовских староверов во главе с купцом Никанором Горбуновым перешли в единоверие. Причиной этому, как и в случае с уральскими староверами, послужило ограничение староверов в праве избираться на общественные должности²⁶⁴ (здесь также местное самоуправление во многом контролировалось староверами).

В конце 1836 г. в ответ на инициативу саратовского губернатора А. П. Степанова и преосвященного Иакова Николай I принял решение об обращении Средне-Никольского монастыря в единоверие. В феврале–марте 1837 г. состоялась осада монастыря²⁶⁵.

По свидетельству неизвестного очевидца, бывшего среди «команды», бравшей монастырь, губернатор в начале марта собрал серьезные силы. Были задействованы 4 пушки и более 600 профессиональных военных. Также было привлечено 2 тыс. «понятых» из местных православных. 13 марта все это «воинство» двинулось на монастырь. Староверы (600 мужчин и 500 женщин) держались друг за друга, не пускали никого к храму и «кричали, что они умрут, а не дадут взять монастыря»²⁶⁶.

Попытки оттеснить старообрядцев от храма привели к «величайшему шуму и воплю», и староверы ударили в монастырские колокола. По этому призыву из окрестностей на защиту обители явились еще несколько сотен человек, вооруженные «палками и кистенями». Очевидно, этим объясняется цифра – 3 тыс. защитников, приведенная автором-старовером в «Повести о разорении старообрядцкого монастыря Никольского». Нападающих же, по данным

²⁶⁴ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 365–366; *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 363.

²⁶⁵ *Соколов Н. С.* Раскол в Саратовском крае... С. 368–373, 375–381.

²⁶⁶ ЛАИ УрФУ XIV.63р/685. Л. 152об.–153об. Сочинение опубликовано: *Починская И. В.* Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ // *Уральский сборник : История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 2009. Вып. 7, Ч. 2. С. 183–191.

автора, было 5 тыс.²⁶⁷ Доподлинно неизвестно, сколько людей принимало участие в акте разгрома монастыря, однако рискнем предположить, что эмоциональный старообрядческий автор мог преувеличивать масштабы действия. Он указал большее количество староверов-защитников, чтобы подчеркнуть массовый характер борьбы, а число нападавших увеличил с целью показать неравенство сил.

Военные били защитников прикладами, плетками, топтали лошадьми, пожарные поливали их из шлангов ледяной водой — «штурм» длился два часа. «Зачинщики» обороны монастыря численностью 379 чел. были арестованы, а монастырь передан единоверцам²⁶⁸. Беглые попы и дьяконы были направлены сперва в епархии, а затем, чтобы они больше не вернулись на Иргиз, приказано было сослать их в дальние монастыри под строгий надзор²⁶⁹. После разорения Средне-Никольского монастыря Средне-Успенский женский монастырь был сдан без сопротивления²⁷⁰.

В 1841 г. император решил покончить с двумя оставшимися монастырями: мужским Верхне-Спасо-Преображенским и существовавшим при нем женским Покровским²⁷¹. Сформированный в 1839 г. Саратовский ССК сыграл ключевую роль в обращении этих Иргизских монастырей. Наученные горьким опытом драматичного обращения Средне-Никольского монастыря, члены комитета разработали довольно хитроумный план. Для успеха операции ее необходимо было содержать в тайне, действовать внезапно,

²⁶⁷ Рыков Ю. Д. Новонайденная повесть о разорении Иргизского Средне-Никольского монастыря в 1837 г. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 301–313.

²⁶⁸ ЛАИ УрФУ XIV.63р/685. Л. 153 об.–154; Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 285–289.; Рыков Ю. Д. Новонайденная повесть о разорении... С.301–313; Полозов С. П. Из истории Прииргизского старообрядчества XVIII – XIX вв. [Электронный ресурс]. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/109-1-0-891> (дата обращения: 06.09.2016).

²⁶⁹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 63–63об.

²⁷⁰ Наумлюк А. А. Центр старообрядчества на Иргизе... С. 87.

²⁷¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 29–31 об.

быстро и эффективно. По приказу губернатора была прекращена связь между влиятельными лидерами староверов и монастырями. После чего в монастырь явился губернатор с инвалидной (гарнизонной) командой, которая заняла все ключевые позиции, чтобы старообрядцы не смогли ударить в колокол и позвать на помощь. Архимандрит Зосима освятил церковь в мужском монастыре, затем часовню в женском, после чего принял имущество от настоятеля, что означало передачу монастырей в единоверие²⁷². Вполне предсказуемой оказалась реакция староверов на предложение принятия единоверия. Лишь несколько человек присоединились к нему. Оба монастыря опустели.

В 1843 г. из-за малого количества иноков Средне-Никольский мужской монастырь был переименован в женский, и в него перевели насельниц Покровской обители, а последнюю упразднили²⁷³.

После разорения Иргиза в целом ряде населенных пунктов появились единоверческие приходы. Зачастую обращения сопровождались уничтожением старообрядческих часовен, а их имущество направлялось на нужды единоверческих церквей²⁷⁴. Однако большинство таких обращений были фиктивными. «Единоверцы» подавали прошения о разрешении им исправлять требы у беглых попов, в отсутствие которых требы исправляли «бабки» и наставники²⁷⁵. В начале 1845 г. «раскольнический молитвенный храм» в известном центре раскола г. Вольске без согласия прихожан был обращен в единоверческую церковь²⁷⁶. Всего в Саратовской губернии было опечатано и уничтожено 13 старообрядческих часовен и моленных, чему способствовало православное духовенство²⁷⁷. По сведениям правительства, значительное число «раскольников» присоединилось к единоверию (так, только в 1843 г. — до 7 тыс.

²⁷² Варадинов Н. История Министерства внутренних дел... С. 395–397.

²⁷³ Наумлюк А. А. Центр старообрядчества на Иргизе... С. 88–89.

²⁷⁴ См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 33–33об., 38, 175–175об., 196, 202–203 и др.

²⁷⁵ Полозов С. П. Из истории Прииргизского старообрядчества XVIII – XIX вв.

²⁷⁶ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 208–208об., 229.

²⁷⁷ Там же. Д. 45. Л. 39–41.

душ)²⁷⁸. Однако единоверие в Поволжье, несмотря на тысячи официальных обращений, зачастую имело фиктивный характер. Так, например, единоверческий священник в с. Криволучье не допустил «благочинного архимандрита Трифилия к обозрению церкви и документов оной за 1847 год»²⁷⁹. Это происшествие не вызывает удивления, если учесть условия, на которых 1740 старообрядцев обоего пола согласились принять священника от официальной церкви: «1. Избранный священник должен совершать Богослужение в их молитвенном доме и исполнять требы по старопечатным книгам и вообще соблюдать все обряды, существовавшие в старообрядческих церквях, на правилах Российских Патриархов: Иова, Гермогена, Филарета, Иосафа и Иосифа, без всякой перемены. 2. В Богослужении священник их не должен иметь сообщества с священниками Православной церкви. 3. Кроме Епархиального Архиерея, он никому из духовных лиц подчиняться не обязан. 4. В молитвенный дом их во время Богослужения, кроме старообрядцев, никто из православных входить не должен. 5. Колокольный звон, запрещенный прежде при молитвенном доме, разрешить, и, наконец, 6. В случае обращения сего дома в церковь, она должна быть освящена одним тем священником, который к ним будет определен, и Антиминс употребить древний. Для отправления на сем основании Богослужения, старообрядцы избрали священника Григория Макарова Ильменского, находящегося в удельном селе Перекопном»²⁸⁰. Удивительно то, что Синод решил, что эти правила не противоречат «Пунктам» 1800 г. На тех же условиях в округе к единоверию присоединились еще 992 чел., составившие новый единоверческий приход в с. Теликовке²⁸¹.

Чиновники, участвовавшие в распространение единоверия в Саратовской губернии, как и по всей стране, щедро награждались правительством. В начале 1845 г. были награждены статский

²⁷⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 45.

²⁷⁹ Там же. Л. 38об.–39.

²⁸⁰ Там же. 381. Оп. 1. Отд. 2. Ст. 1. Д. 23250. Л. 14об.–15.

²⁸¹ Там же. Л. 15об.–16, 21, 27–32.

советник Алябьев, титулярный советник Эньюко и купцы Горбунов и Вакуров²⁸².

Значение «разорения» Иргиза заключалось в том, что, лишившись возможности получать священников, часть старообрядцев не только в Саратовской губернии, но и по всей стране перешла в единоверие. Однако эффект оказался далеко не таким, какого ожидало правительство: позиции старообрядчества пошатнулись, но оно устояло.

2.2.5. Уральское, Донское и Терское казачьи войска

Интересны обстоятельства, в которых развивалось единоверие в казачьих войсках. Властям здесь приходилось считаться с интересами казаков-староверов, несших постоянную военную службу.

Своеобразная ситуация сложилась в Уральском казачьем войске, где практически все население состояло в расколе. По сути, до 1830-х гг. на территории войска в официально православных церквях служба, вероятнее всего, велась по старым книгам²⁸³.

Процесс внедрения единоверия шел параллельно с другим процессом – ограничения автономии и привилегий казаков. Введение института наказных атаманов²⁸⁴, назначаемых извне и независимых от местного казачества (в 1830 г. первым наказным атаманом стал В.О. Покатилов), позволило с середины 1830-х гг. начать процесс обращения. Власти составили план, согласно которому для искоренения раскола в Уральском войске планировалось построить 10 церквей (видимо, и православных, и единоверческих)²⁸⁵. Однако казаки, как и многие беглопоповцы по всей стране, пытались легализовать беглопоповщину и отказывались принять единоверие²⁸⁶. Так, например, в 1834 г. жители г. Уральска просили

²⁸² РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 230–231об.

²⁸³ Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX в. Казань, 1878. С. 18.

²⁸⁴ См.: Витевский В. Н. Первая церковь в Уральском войске. Б. м., б. г. С. 15.

²⁸⁵ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 167.

²⁸⁶ Там же. Л. 166–167об.

обратить в церковь их часовню однако выяснилось, что они хотели устроить церковь на правилах 1822 г. (фактически легализовать беглопоповщину). Казаки просили о том, чтобы церковь освятили имеющиеся у них беглые попы, в дальнейшем они просили избирать священников из официальной церкви с согласия светских и духовных властей. В проекте также предусматривалось подчинение и отчетность священников войсковому (а не епархиальному) начальству. Отдельно они оговаривали, что уклоняющихся из официальной церкви они принимать не будут, т. е. не будут распространять раскол. Столичный ССК такие условия не принял, и обращение часовни было отложено на 8 лет²⁸⁷.

Решительное наступление на раскол в 1830 – 1840-е гг. повели оренбургский военный губернатор граф В. А. Перовский и наказные атаманы В. О. Покатилов и, в значительно меньшей мере, М. Л. Кожевников. Результатами их политики стали: закрытие часовен, молелен и скитов; строгий запрет на браки, совершаемые беглыми попами²⁸⁸, запрет на сводные браки, признание детей от таких браков незаконными; увеличение количества православных и единоверческих церквей, а также численности духовенства²⁸⁹.

Создание единоверческих церквей в 1830-е гг. шло достаточно тяжело. Свидетельством тому является феномен «недостроенных церквей». В статистических сведениях по Оренбургской епархии, куда входила территория Уральского войска, в 1837 г. значилось 10 «недостроенных» церквей²⁹⁰. То есть фактически чиновникам отчитываться было нечем, однако на фоне бурно развивающегося единоверия в «сильно зараженных расколом» Пермской и Саратовской епархиях необходимо было предоставить хоть какие-то сведения. На практике строительство таких церквей продолжалось долгие годы. Так, например, церкви в Красном Умете и Январцев-

²⁸⁷ РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 990. Л. 5–9.

²⁸⁸ ГАОО. Ф. 172. Оп. 3. Д. 1411. Л. 1об.; Ф. 173. Оп. 4. Д. 8030. Л. 1.

²⁸⁹ Уральская благословенная церковь: (Эпизод из истории единоверия в России) // Руководство для сельских пастырей. 1882. Т. 3, № 36. С. 4–5.

²⁹⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24189. Л. 21–22.

ском форпосте строились в течение 10 лет (с 1836 по 1846 г.), что, по мнению И. Корчагина, было связано с близким расположением к указанным населенным пунктам Бударинского, Сергиевского и Гниловского скитов и их сильным влиянием²⁹¹.

В 1842 г. после смерти последнего старообрядческого попа Василия, по настоянию Перовского, была обращена Успенская часовня в г. Уральске, однако ее штат был утвержден только в 1846 г.²⁹² В реальности итогом такого наступления было «наружное и даже фиктивное обращение уральских раскольников к православной церкви посредством единоверия». Неутешительные для властей результаты показывает и статистика раскола в 1840-х гг. Обратилось из раскола: 1842 г. – 5396 чел.; 1844 г. – 2617 чел.; 1846 г. – 336 чел.; 1847 г. – ни одного человека; 1848 г. – 30 чел.; 1849 – 45 чел. На 1857 г., по официальным данным, в войске все еще насчитывалось 53 500 «раскольников»²⁹³. По данным наказного атамана А. Д. Столыпина²⁹⁴, даже обращение часовни в Уральске в единоверческую Успенскую церковь слабо способствовало развитию единоверия в регионе: «В часовне крестилось младенцев от 1360 до 1460 в год. В единоверческих церквях, из семейств, присоединившихся сперва к часовне, крестят теперь детей в Успенской церкви от 230 до 270 в год, в других церквях около 230 в год, остается некрещеных в войске в год около 920. Всего с 1842 года 13 800 младенцев; за исключением третьей части умерших детей должно приблизительно оставаться с 1842 года в войске некрещеных 9200.

²⁹¹ ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 8024. Л. 3об.; Романюк Т. С. Единоверие и православие на территории Уральского войска в первой половине – середине XIX в. на фоне «вредных действий раскольников» // Мир истории: новые горизонты. От источника к исследованию : материалы докл. Всерос. науч. конф. студентов, аспирантов и соискателей, Екатеринбург, 1 дек. 2012 г. Екатеринбург, 2013. С. 79–81.

²⁹² Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске... С. 94. Вероятно, при церкви с 1842 по 1846 г. служили миссионеры...

²⁹³ Уральская благословенная церковь... С. 6.

²⁹⁴ Кратко о его воззрениях на старообрядчество см.: Махрова Т. К. Раскол и единоверие в казачьих станицах Оренбургской епархии // Оренбургское казачье войско: религиозно-нравственная культура. Челябинск, 2000. С. 111–112.

Прибавить надо к этой страшной цифре то, что пропорция рождающихся далеко больше теперь, чем до 1842 года»²⁹⁵.

К 1859 г. в войске официально функционировало 18 единоверческих церквей²⁹⁶. Однако ожидаемого эффекта такая массовость не принесла. Казаки в большинстве своем продолжали оставаться в старообрядчестве, о чем свидетельствуют и материалы 1860-х – 1870-х гг., которые будут рассмотрены в третьей главе.

Донское единоверие весьма подробно и обстоятельно описано в труде Н. В. Лысогорского²⁹⁷. Автор пишет, что до 1841 г. единоверия как такового в области Войска Донского не существовало, и фактически единоверие было очень незначительно распространено до середины 1860-х гг. Причины малого количества присоединений автор видит в просчетах местных архиереев и единоверческого духовенства, сильных старообрядческих традициях, «житейских стеснениях», создаваемых старообрядцами единоверцам, и пр.²⁹⁸ Однако необходимо отметить, что на казаков власти опасались оказывать слишком сильное давление, что затрудняло широкое распространение единоверия.

В Терском казачьем войске единоверие также распространялось с большим трудом. Как и по всей стране, правительство пыталось искоренить беглопоповщину, однако изъятие незаконного священства (беглые попы перевелись у терских казаков еще к 1819 г.) негативно воспринималось казаками. Вследствие этого в 1823 г. главнокомандующий на Кавказе А. П. Ермолов просил МВД «оказать некоторое снисхождение... чем стеснительными мерами... ослабить в них дух усердия к службе и отменной храбрости, которая служит оградою Кавказской области от хищнических нападений». И разрешить местным староверам пользоваться услугами иргиз-

²⁹⁵ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Стол. 1. Д. 86б. Л. 3–3об.

²⁹⁶ Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900. Вып. 1. С. 282.

²⁹⁷ Лысогорский Н. В. Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.

²⁹⁸ Там же. С. 145–294.

ских или других старообрядческих попов. С подобной просьбой ходатайствовал и следующий главнокомандующий на Кавказе И. Ф. Паскевич в конце 1828 г. или в начале 1829 г. В ответ на эту просьбу в марте 1829 г. поступило высочайшее повеление «мерами кротости и убеждениями» склонить казаков к единоверию²⁹⁹.

Для исполнения этого повеления и «увещевания раскольников» были назначены два священника. К концу 1832 г. они рапортовали о том, что по итогам бесед староверы Кисловодской и Ессентукской станицы всем обществом хотели принять единоверие, но все расстроили местные «ожесточенные развратники-уставщики» (наставники) Осип Горячев, Иван Хлебников и Алексей Поляков, которые возжелали иметь священника на основании указа 26 марта 1822 г. Староверы же Горячеводской и Пробежной станиц согласились принять единоверие. Однако большинство староверов не желали принять православного священника, что, впрочем, не мешало им согласиться на получение 5 тыс. руб. казенных денег на постройку церкви в станице Ессентукской, строительство жилья и отведение земли священнику, но с условием, чтобы он был с Иргиза. Власти начали строительство церкви, которое было закончено в 1837 г.³⁰⁰, а к обратившимся староверам был приставлен миссионер-священник (с жалованьем в первый год 750 руб., прихожане не должны были участвовать в его содержании), которому до этого времени в нарушение церковных правил приходилось служить без храма³⁰¹.

Открытие храма не привело к массовым обращениям в единоверие. В 1851 г. обер-священник Отдельного Кавказского корпуса видел причины этого в следующем: «а. в грубых нравах этой части народа и безотчетной преданности его к обычаям своих предков, поддерживаемой весьма немногими его руководителями из видов корысти, без собственного убеждения; и б. в невозможности влияния священников на этот народ по беспрестанным отлучкам в по-

²⁹⁹ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 178–179об.

³⁰⁰ Там же. Д. 43. Л. 83.

³⁰¹ Там же. Д. 42. Л. 180–185об.

ходы и на кардонную службу главных членов семейств, без коих частные обращения непрочны и могут служить только к расстройству семейств и народным смутам»³⁰². Оказывать влияние на староверов планировалось посредством образования детей в полковых школах и постепенными увещеваниями взрослых присоединиться к единоверию³⁰³.

Интересно отметить, что в годы николаевского правления в казачьих войсках не происходит существенного роста единоверия, что может быть обусловлено тем, что правительство старалось не прибегать к радикальным мерам, поскольку нуждалось в военной службе казаков и опасалось их волнений.

2.2.6. Западные губернии

В данном разделе рассматривается распространение единоверия на обширной территории, включающей в себя Псковскую губернию, Прибалтику, Белорусские и Малороссийские губернии.

Как уже отмечалось в первой главе, с конца XVIII в. позиции единоверия на его родине, в Черниговской губернии, существенно ослабли. Жители Стародубских слобод не слишком заботились о сохранении и развитии единоверия, староверие же, напротив, испытывало мощный подъем: в 1830-е гг. здесь было выстроено 7 старообрядческих часовен³⁰⁴.

В связи с усилением «раскола» в регионе правительство проводило активную политику по обращению староверов в единоверие или официальное православие. В апреле 1840 г. Черниговским ССК был разработан ряд мер, которые должны были способствовать обращению староверов в единоверие:

«1. В слободах, наиболее наполненных раскольниками, расположить войска на постой, переменяя войска, чтобы они не подвер-

³⁰² РГИА. Ф. 797. Оп. 19. Отд. 2. Ст. 1. Д. 42704. Л. 10об.

³⁰³ Там же. Л. 11.

³⁰⁴ Кстати, губернатора, который без согласования с министром внутренних дел «запечатал» их в конце декабря 1837 г., в 1838 г. сняли как человека, «ненадежного» для подобных дел. См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 347–350об.

гались влиянию раскольников. 2. Воспретить живущим в монастырях раскольникам разъезжать с книгами для испрошения подаваний. 3. Строго соблюдать в отношении беглых попов существующие постановления. 4. Равномерно смотреть, чтобы в раскольниковских монастырях не было нарушения законов. 5. Испросить Синод о направлении нескольких священников (не обливанцев) из Великороссии. Тем священникам определить особое содержание и инструкцию, как пермским миссионерам. 6. Лучше устроить полицию в городах, дабы ограничить своеволие раскольников»³⁰⁵.

Кризисное состояние единоверия было выявлено и в ходе поездки единоверческого священника Т. А. Верховского³⁰⁶, состоявшейся по поручению императора летом–осенью 1845 г. Так, например, Верховским было выяснено, что к 1845 г. Вознесенская церковь в посаде Злынка пришла в крайне ветхое состояние, имела недостаток в богослужебной литературе, утвари и средствах к существованию; от знаменитого единоверческого Никодимова монастыря практически ничего не осталось; самое печальное впечатление производил Никольский монастырь (находившийся в двух верстах от посада Клиницы), его братия страдала алкоголизмом³⁰⁷.

Ненамного лучше обстояли дела и в других посадах, где большинство населения составляли староверы. В ходе миссионерского

³⁰⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 10–11об. См. также: Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 482–483об.

³⁰⁶ Об известном деятеле единоверия священнике Т. А. Верховском, его жизни и трудах см.: Пятидесятилетний юбилей [священнического служения] протоиерея Тимофея Александровича Верховского, настоятеля с.-петербургской единоверческой Никольской церкви. СПб., 1872. В 1844 г. у о. Тимофея случился конфликт с частью петербургских единоверцев, обвинявших его (по всей видимости, голословно) в прелюбодеянии, стяжательстве, стремлении пристроить сына Иоанна на выгодное священническое место, а также в склонности к расколу. См.: РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 1196. Л. 1–6.

³⁰⁷ *Верховский Т. А., свящ.* Стародубье. Записки протоиерея с.-петербургской Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского, высочайше командированного в 1845–1848 гг. государем императором Николаем Павловичем для устройства единоверия в черниговских старообрядческих посадах. Казань, 1874. Ч. 1. С. 98, 107, 148–149.

путешествия Верховскому удалось получить от жителей большинства Стародубских слобод устное согласие принять единоверие, однако в течение полугода стародубцы не предпринимали никаких шагов для получения благословенного священства. По инициативе Верховского в слободы были назначены для служения священники-великороссы (не обливанцы³⁰⁸), причем большинство из них не имели опыта служения в единоверческих приходах. Местное население, по сообщениям чиновника особых поручений Алябьева, приняло новых пастырей мирно, участия гражданских властей не понадобилось. «Особой ревностью в служении» отличался ново-зыбковский священник Александр Иванов Арсеньев – бывший беглый поп, служивший при московском Рогожском кладбище, перешедший в единоверие и получивший за это «снисхождение» Синода³⁰⁹. Отец Александр в 1847 г. предлагал целый ряд мер для борьбы со старообрядчеством³¹⁰: он докладывал, что в слободах все еще силен раскол; что все требы и необходимые обряды совершают «простецы»; что староверы не переходят в единоверие из-за распространявшихся слухов о новом митрополите (в 1846 г. появилась Белокриницкая старообрядческая иерархия³¹¹) и о том, что все постановления правительства касательно «раскольников» будут отменены. Также Арсеньев предлагал уничтожить «корень раскола» в Москве (благодаря усилиям москвичей появилась Белокриницкая иерархия). Надо либо склонить к единоверию рогожского

³⁰⁸ Этот фактор имел важное значение, поскольку староверы признают за истинное только погружательное крещение, в то время как среди православного населения Украины было распространено обливательное крещение.

³⁰⁹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 182–183; *Верховский Т. А.* Стародубье. Записки протоиерея... Ч. 2. С. 13.

³¹⁰ Борьба со старообрядчеством была, можно сказать, семейным делом Арсеньевых. Так, брат отца Александра служил в МВД и, будучи статским советником, получил орден Святой Анны II степени за обращения «раскольников» в официальное православие и единоверие. См.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 45. Л. 53–53об.

³¹¹ Вести о появлении новой иерархии быстро достигли Черниговской губернии. Местные старообрядцы находились в постоянных сношениях с новой митрополией. См.: РГИА. Ф. 1284. Оп. 241. Д. 23. Л. 114–114об. (доклад датирован 16 апреля 1847 г.).

священника И. М. Ястребова³¹², либо каким-то образом удалить его из Москвы. В самих же слободах он считал необходимым проводить жесткую политику в отношении старообрядчества³¹³.

Обращали староверов методом «кнута и пряника». Например, 8 «раскольников», нарушивших данное императору обещание принять «правильное священство», в 1848 г. отправили в арестантские роты³¹⁴. С другой стороны, староверы, пожелавшие развестись со своими женами (если брак был заключен беглым попом), могли перейти в единоверие, после чего им разрешалось венчаться с православными или единоверками, а прежний брак не считался действительным³¹⁵. Получали льготы в виде освобождения от повинностей и причетники стародубских единоверческих церквей³¹⁶. Также единоверцев освободили от налога на содержание «местных полиций», а необходимую сумму разложили поровну на староверов. Серьезно были ограничены права староверов на отлучки и местное самоуправление³¹⁷.

К началу 1850-х гг. в Стародубье официально насчитывалось 26 единоверческих церквей. Три из них находились в ветхом состоянии, в 5 церквях не было причтов, в 2 церквях содержание священников было «недостаточным». Ремонта, который планировалось возложить на прихожан, требовали еще 11 церквей³¹⁸. Политика властей, направленная на усиление единоверия на Черниговщине, отличалась крайней непоследовательностью. При наличии огромного количества пустых и ветхих церквей, содержать которые государство не могло, а староверы не хотели, создавались новые еди-

³¹² Иоанн Матвеевич Ястребов – известный старообрядческий священник, одна из ключевых фигур на Рогожском кладбище в Москве, в 1803–1853 гг. – настоятель рогожских храмов. См.: Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. С. 23.

³¹³ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 26–27.

³¹⁴ СППЧР. Кн. 2. С. 459–460.

³¹⁵ Там же. С. 509–512.

³¹⁶ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 319; Д. 45. Л. 211, 241–241об.

³¹⁷ СППЧР. Кн. 2. С. 799–801.

³¹⁸ Верховский Т. А. Стародубье. Записки протоиерея... Ч. 3. С. 86–88.

новерческие приходы, ненужные большей части старообрядцев. По данным того же Алябьева, в посадах и слободах присоединилась 1/6 или даже 1/7 часть всех «раскольников», в основном люди «уважаемые» и «влиятельные»: фабриканты, купцы и др.³¹⁹

Кроме того, в Черниговской епархии были обращены в единоверие два старообрядческих монастыря: Малиноостровский и Покровский. Малиноостровский монастырь был обращен в 1842 г., однако на протяжении нескольких лет не получал содержания от казны, лишившись при этом и пожертвований от окрестных староверов. Страдания малиноостровских иноков воспринимались старообрядцами как наказание отступников. Обращение же Покровского монастыря затянулось до 1848 г., причем из 70 чел. братии приняли единоверие 4 инок и 2 бельца, тем не менее монастырю назначили первоклассное содержание (2475 руб.), 21 чел. штата, а настоятель получил чин архимандрита³²⁰.

Стародубские староверы в большинстве своем не приняли единоверия. Во всех посадах единоверцы составляли абсолютное меньшинство, в некоторых слободах их численность не превышала одного-двух десятков человек³²¹. Попытка вторичного обращения стародубцев в единоверие в целом закончилась провалом.

Такое положение дел было отчасти связано и с тем, что духовные и светские власти не всегда могли договориться между собой. Так, например, уже на исходе рассматриваемого периода, в 1857–1858 гг., губернские власти требовали перевода священника Сергея Покровского, служившего в посаде Климовой, в другое место из-за взаимной неприязни, якобы возникшей между ним и его прихожанами. В действительности же оказалось, что у Покровского прекрасные отношения с прихожанами, которые просили его не переводить. Жалобу на священника написали местные старо-

³¹⁹ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 445. Л. 183об.

³²⁰ Там же. Ф. 797. Оп. 17. Отд. 2. Ст. 1. Д. 39358. Л. 1, 26–26об., 29–29об., 37–37об., 43.

³²¹ *Верховский Т. А.* Стародубье. Записки протоиерея... Ч. 3. С. 97–99; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел... С. 560–564.

обрядческие инокини, подстрекаемые полицейским чиновником Езерским. Они полагали, что наступление властей на старообрядческий женский Казанский монастырь – это происки Покровского. Черниговский архиепископ Павел (Подлипский), бывший не в ладах с губернатором К. П. Шабельским, называл Езерского неблагонадежным, а чиновников – «единственными защитниками раскола»³²².

Довольно показателен процесс обращения старообрядцев слободы Покровской Харьковской губернии. У них закрыли часовню в 1845 г., в том же году они попросили присоединить их к Харьковской единоверческой церкви, находившейся в 150 верстах. Но из-за отдаленности от Харькова они просили разрешения отремонтировать и «распечатать» стоящую в их слободе часовню, пришедшую в ветхость. К 1852 г. светские и духовные власти разрешили восстановить часовню. Таким образом, присоединившись к единоверию, старообрядцы смогли вернуть (пусть и через 7 лет) отнятую у них часовню³²³.

В 1842 г. начался процесс введения единоверия на Полтавщине. Здесь староверы также негативно восприняли появление новой веры, поэтому столичный ССК полагал, что действовать нужно осторожно. В связи с этим сроки обращения растянулись и единоверческая община появилась в Кременчуге только в 1845 г.³²⁴ В 1848 г. был обращен в единоверие (фактически упразднен) Покровский старообрядческий скит; 10 келий, находившихся в нем, были по ходатайству полтавского преосвященного переданы причту кременчугской Покровской единоверческой церкви³²⁵.

Не обошло единоверие стороной и белорусские земли. Так, старообрядческую часовню в г. Бельцы Могилевской губернии «запечатали» в 1837 г., поскольку в ней был сделан ремонт, вопреки указу 1826 г. А в 1840 г. после ходатайства местной консистории

³²² РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Ст. 1. Д. 215. Л. 1–13об.

³²³ Там же. Ф. 381. Оп. 44. Д. 23588. Л. 1–12.

³²⁴ Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 44. Л. 58–58об., 300, 322

³²⁵ Там же. Д. 45. Л. 7, 11.

и при участии секретного комитета часовня была обращена в единоверческую церковь³²⁶. Интересно отметить, что власти изначально не знали, что делать с этой часовней: обращать ее в единоверческую или православную³²⁷.

В начале 1840-х гг. был закрыт ряд молелен в Белицком и Виленском уездах, они были переданы в ведение епархиального начальства, однако к массовому обращению в единоверие эти меры не привели³²⁸.

Мощный удар правительство нанесло по старообрядческим монастырям, попытавшись обратить их в единоверие. Около 1838 г. были «запечатаны» молитвенные дома в Пахомьевом и Лаврентьевом монастырях³²⁹. Братия, несмотря на настойчивые «увещания» властей, принимать единоверие не спешила, и в конце 1840 г. монастыри еще оставались старообрядческими³³⁰. В 1844 г. Лаврентьев монастырь был уничтожен³³¹. В конце 1850 г. были упразднены Никольский и Пахомьев монастыри, так и не принявшие единоверия³³².

Вероятно, в конце 1830-х или начале 1840-х гг. был открыт приход в д. Стеревневой Невельского уезда³³³. В 1848 г. 188 чел. составили единоверческий приход в г. Полоцке, а в 1850-е гг. были открыты приходы в г. Витебске и д. Лутне³³⁴.

³²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 12–12 об.

³²⁷ Там же. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 479–479 об.

³²⁸ Там же. Ф. 796. Оп. 205. Д. 190. Л. 14–14 об., 38–43.

³²⁹ См.: Мельников П. И. (*Андрей Печерский*). Очерки поповщины... С. 512, 517, 521–522, 533.

³³⁰ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 390–390 об., 517–518.

³³¹ Мельников П. И. (*Андрей Печерский*). Очерки поповщины... С. 510.

³³² РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 45. Л. 140.

³³³ Местный уставщик Козьма Иовлев в 1842 г. поносил единоверческого священника, крестил младенца и призывал не ходить к священнику на исповедь. Консистерия просила выслать его в какую-либо великороссийскую губернию, где не было раскола. Дело было передано в Невельский уездный суд, чтобы обвиняемый ответил по всей строгости закона. Чем закончилось дело – неизвестно. См.: РГИА. Ф. 381. Оп. 1. Отд. 2. Ст. 1. Д. 23189. Л. 1–8.

³³⁴ *С[имеоновский] М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 139–140.

Император щедро награждал особо отличившихся при распространении единоверия чиновников, причем бывали случаи, когда по личному распоряжению Николая I награды получали лица, не имевшие на это формальных прав (малый срок службы и низкий чин)³³⁵.

В 1836 г. жители с. Загорский Ям Псковской епархии в числе 1664 душ перешли в единоверие, в 1839 г. появился единоверческий приход в Краславе, а в 1842 г. был открыт единоверческий приход и в самом Пскове³³⁶.

Наступление на староверов Курляндской и Лифляндской губернии началось еще в 1824 г. с решения закрыть одну из часовен в Риге³³⁷. Но только в 1836–1837 гг. небольшая группа староверов согласилась принять единоверие³³⁸, а рижская часовня была обращена в единоверческий храм во имя Архистратига Михаила, который был «скуден прихожанами»: в 1849 г. их насчитывалось менее 200 чел., а в 1865 г. – 420³³⁹.

Для более широкого распространения единоверия архиепископ Псковский и Лифляндский Нафанаил (Павловский) и Рижский викарий епископ Иринарх (Попов) полагали, что в отношении староверов «меры кротости должны быть соединены с мерами законной строгости», причем «меры строгости» планировалось применять в первую очередь к богатым (что не исключало приме-

³³⁵ См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 45. Л. 233–234об.; *Гортынский Н.* Обращение к единоверию старообрядческого наставника // Могилевские епархиальные ведомости. 1883. № 11. С. 224.

³³⁶ *С[имеонов]ский М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 143–144; *Подмазов А.* Мрачные десятилетия // Меч духовный. 2004. № 13. С. 11.

³³⁷ О необходимости закрытия часовни и обращения ее в единоверческую церковь местное духовное начальство периодически сообщало центральному властям. См., напр.: РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 33–33об.

³³⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 42. Л. 433об.

³³⁹ *Копьев Н.* Очерк истории единоверия в Прибалтийских губерниях // Православное обозрение. 1867. № 12. С. 388–390.

нения и к бедным). Однако такие меры, предлагавшиеся «кроткими» архипастырями, были отклонены Петербургским ССК³⁴⁰.

Интересно отметить, что рижским единоверцам с 1839 г. разрешалось хоронить умерших и на православном, и на «раскольническом» кладбище, сообразно с волей умирающего или его ближайших родственников³⁴¹.

Интересна ситуация, сложившаяся в Дерптском уезде. С середины 1830-х гг. правительство пыталось построить там единоверческую церковь³⁴². Местное население порой проявляло необычайную для староверов гибкость в религиозных вопросах: некоторые староверы (местами они составляли до 80 % населения) присоединялись к официальной церкви и «отпадали» от нее до 8 раз (!), однако окончательно переходить в православие не спешили. В 1850 г. в д. Черной старообрядческая моленная была переделана в единоверческую Крестовоздвиженскую церковь³⁴³. В то же время состоялось обращение старообрядческой моленной в единоверческую церковь в местечке Иллукст Зельбургского уезда Курляндской губернии (во имя Сретения Господня). В первые несколько лет существования прихожанами здесь (как и в черновской церкви) числились несколько сотен человек, однако 1860-е гг. ознаменовались массовыми уклонениями в раскол и общее количество прихожан в двух приходах едва превышало сотню³⁴⁴.

В 1850 г. часть старообрядческой общины г. Динабурга (Двинск, ныне – г. Даугавпилс, Латвия) во главе с наставником Артамоном Анкудиновым изъявила желание перейти в единоверие, а также заявила права на «раскольнический» молитвенный дом.

³⁴⁰ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 52–54об.

³⁴¹ Там же. Л. 399–399об.

³⁴² В течение 30 лет (с 1835 по 1865 г.) правительство пыталось построить здесь и православную церковь. Долгое время не могли определиться с местом и источником финансирования. См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 17948. Л. 8–9, 14, 18об.–19, 341.

³⁴³ Там же. Л. 17об.–18, 74–75об., 212, 234–234об., 249–252об., 272об.–276.

³⁴⁴ *Копьев Н.* Очерк истории единоверия... С. 391–393.

Их начинания увенчались успехом – приход был открыт в 1851 г.³⁴⁵ В 1851 г. состоялось драматическое обращение моленной в г. Якобштадте, когда властям пришлось прибегнуть к помощи регулярных войск³⁴⁶.

Несколько человек захотели принять единоверие в с. Раксолах Венденского уезда Лифляндской губернии. В 1853–1854 гг. церковь была построена за государственный счет. Интересно отметить, что многие прихожане этой церкви перешли в единоверие из лютеранства и католичества. Вероятно, они не различали старый и новый обряд и потому могли присоединиться к данному приходу как к православному. Несмотря на то, что этот приход с трудом выполнял свою непосредственную задачу по обращению староверов, к началу 1860-х гг. он разросся более чем до 1500 чел.³⁴⁷

Надо заметить, что местные единоверческие приходы неизменно получали финансирование из казны, а также снабжались богослужебными принадлежностями, книгами и иконами из закрытых старообрядческих часовен и молелен³⁴⁸. В целом же можно утверждать, что успехи единоверия в Прибалтике были невелики.

2.3. «Не соединенци, но подчиненци»: антиединоверческая полемика в первой половине XIX в.

Как видно из материалов, представленных выше, единоверие при поддержке господствующей церкви и государства, по крайней мере по официальным данным, достигло значительных масштабов в 30 – 40-е гг. XIX в. Оно имело своей целью вовлечение старообрядцев в официальную церковь и впоследствии их полную ассимиляцию. Старообрядцы не без основания видели в еди-

³⁴⁵ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 45. Л. Л. 137–138, 232; Подмазов А. Мрачные десятилетия... С. 11.

³⁴⁶ Жилко А., Мекс Э. Старообрядчество в Латвии // *Revue des études slaves*. 1997. Т. 69, fasc. 1–2, P. 79.

³⁴⁷ Копьев Н. Очерк истории единоверия... С. 393–394.

³⁴⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 43. Л. 67–67об.; *С[имеоновс]кий М[ихаил]*. Исторический очерк единоверия. С. 136–138.

новерии одну из главных угроз своей религиозной самобытности. На протяжении всего XIX в. они вынуждены были защищать свои убеждения посредством написания полемических произведений. Такие сочинения играли важную роль, так как их широкое распространение в народной среде во многом определяло отношение рядовых старообрядцев к тем или иным вопросам, в частности к единоверию.

Во время николаевского наступления на старообрядчество единоверие стало неотъемлемой частью этих репрессий, и поэтому оно в значительной степени оказалось дискредитировано жестокими мерами правительства. Староверы использовали факты «разорения» Иргиза в полемике с православными и единоверцами. Иргизские события давали полемистам небезосновательный повод сравнивать единоверие с западнорусской унией. Произведения, написанные очевидцами «разорения», – «О разорении Иргизских монастырей» (повесть бытовала на Урале)³⁴⁹ и «Повесть о разорении старообрядцкого монастыря Никольского» (бытовала, вероятно, в Центральной России)³⁵⁰ – отчетливо иллюстрировали тезис о том, что истинная вера должна быть гонимой и наглядно показывали отличия методов распространения единоверия от «кроткой апостольской проповеди».

Одним из наиболее выдающихся антиединоверческих произведений стала уральская «Книга, правый путь показующая»³⁵¹, которую екатеринбургские археографы датируют концом 1830-х – началом 1840-х гг. Ее содержание подробно проанализировали Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова. Нас же «Книга...» интересует, прежде всего, как источник, показывающий реакцию старообрядцев на учреждение единоверия. Основная цель ее написания – содействие оказанию идейно-догматического отпора наступле-

³⁴⁹ ЛАИ УрФУ XIV.63р/685. Л. 150–154об. Опубликовано: *Починская И. В.* Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ... С. 190–191.

³⁵⁰ Опубликовано: *Рыков Ю. Д.* Новонайденная повесть... С. 310–313.

³⁵¹ ЛАИ УрФУ. VI.117р/ 838.

нию властей. Эта книга, по определению Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой, – догматико-полемический трактат, который должен был противостоять аргументам, используемым против старообрядцев миссионерами господствующей церкви и единоверия. Данная книга являлась опорой в устных спорах. В ней нашли свое отражение достаточно распространенные мысли о лжеучителях, о гонениях на истинную церковь, эсхатологические настроения и т. п. Важное место в системе доказательств занимает тезис о том, что истинную веру нельзя внедрять силой. Один из главных вопросов, затрагиваемых автором, – вопрос о взаимоотношении власти и староверов. Автор книги использует как достаточно традиционные постулаты старообрядческой полемики против господствующей церкви, так и специальные контраргументы против единоверия³⁵². Автор не оставляет никаких шансов для компромисса, который равносителен, по его мнению, предательству веры и союзу с сатаной.

В 1840-е гг. были сформулированы основные причины, по которым старообрядцы не могли принять единоверие. Наиболее кратко и структурировано они представлены в сочинении поморца Леонтия Гаврилова «Почему поморцы не могут принять единоверия. Ответ единоверческому архимандриту Зосиме³⁵³ в доме купца Сарачева в Москве, 22 января 1840 г.»³⁵⁴. Произведение начинается словами: «Изыяснение беззащитного староверца; О невозможности верноподданным староверцам, или старообрядцам, принять правила единоверческой церкви по следующим важным препятствиям...»³⁵⁵, далее изложены сами причины³⁵⁶:

³⁵² Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 142–182.

³⁵³ Архимандрит Зосима – настоятель Высоковского единоверческого монастыря в Костромской епархии, активный миссионер, участник обращения Иргизских монастырей в единоверие.

³⁵⁴ ОР БАН. Дружинин. 571. Список этого произведения см. также: РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 92. Л. 42–45.

³⁵⁵ ОР БАН. Дружинин. 571. Л. 1.

³⁵⁶ Там же. Л. 1–50б.

1. Единоверческая церковь основана митрополитом Платоном в 1800 г. (а не Христом), что не согласуется с догматом о единой вселенской и апостольской церкви, тем более, что ее прихожане «не менее обязаны признавать и веровать и в другую господствующую церковь».

2. Необходимость признания новых обрядов «за святую истину», в то время как клятвы собора 1667 г., положенные на старые обряды, не отменялись.

3. Синод в книге «Пращица», вышедшей по его благословению в 1752 г., повторил клятвы на старые обряды. Но единоверческие священники совершают литургию на 7 просфорах со старинными печатями, «чем весьма ясно противятся» церковным постановлениям.

4. Пастыри «научают» единоверцев старому богослужению, но сами его не творят, а единоверцы, получается, не следуют за духовным примером своих архипастырей, что противоречит Писанию.

5. Нарушение самой церковью «Пунктов» митрополита Платона: в частности, правило о недопущении беглых попов к единоверию было нарушено архиереями господствующей церкви в Саратовской и Пермской епархиях³⁵⁷. Также был нарушен 16-й пункт о запрещении хулы друг на друга. В 1839 г. в Москве была напечатана книга о древности троеперстия, в которой содержатся «немалая хула, осуждение и клятвы на молящихся по-старинному», и этой хуле подвергаются «все служители и прихожане единоверческой церкви».

6. «При распространении учения» единоверцы прибегают к помощи «гражданских чиновников», составляют «разные на твердых староверцов доносы, подвергающе сих мирных и покорных правительству людей жестоким следствиям, доходившим даже до обращения на них военного оружия...», отбирают храмы и мо-

³⁵⁷ См. об этом выше в этой главе, а также: К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1903. № 14. С. 429–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 64–70; № 4. С. 119.

литвенные дома, некоторые храмы «подвергали даже совершенному уничтожению», наибольших масштабов эти бедствия достигли в Саратовской и Пермской епархиях. Но Христова церковь никогда не прибегала и не может прибегать к таким мерам, это не согласуется с идеей кроткой христианской проповеди. В таком ракурсе единоверие, по мысли автора, становится похожим на западнорусскую унию.

7. Сосуществование в одной церкви двух уставов – господствующего и единоверческого.

Другие старообрядческие антиединоверческие произведения в той или иной мере повторяют аргументацию Гаврилова. В сочинении без заглавия³⁵⁸, помещенном в старообрядческом сборнике, отмечено: «Эта церковь единоверческая, как небылица в лицах. Толко в осмонадесятом столетии открылась <...> Впрочем, старооб[рядцы] сию цель очень крепко знают. И от ней уже с 1801 г. яко от унии страдать начинают... <...> От святей древней церкви (т. е. от староверов. – *А. П.*) проклиняется, зачем новаго священства и новые таинства приемлет, от новой церкви проклиняется, почто свято древнии книги и мертвые буквы имеет и стогл[авого] собора чиноположения приемлет»³⁵⁹. Автор другого сборника развивает данное утверждение: «Но снисхождение не есть закон, а потому и церковь единоверческая положенных господствующей церковью на содержателей древних преданий анафимы и клятв избежать не может. Да и дотоле они оную будут смертельно уязвлять и умервщлять, доколе она обоих церквей предания принимать будет равно благодатными. А тогда она единоверческая церковь от тех клятв и анафем будет свободна, когда с господствующей церковью совершенно соединится, а с древнюю (церковью) – чистосердечно разлучится»³⁶⁰. Тезис двух

³⁵⁸ ОР РНБ. ОСПК. О. I.372. Л. 37–84об.

³⁵⁹ Там же. Л. 47.

³⁶⁰ Там же. Q. I. 1093. Л. 10.

проклятий, положенных на единоверцев, утвердился в антиединоверческой полемике, используется он и сегодня³⁶¹.

В построениях староверов отразились и методы, которыми распространялось единоверие: «Сие единоверчески сотворили неправильно, ниже законно, но паче и зловредно. Иже не соединение, но паче подчинение или насильственное привлечение»³⁶². Утверждение о распространении единоверия насильственным путем, вместо «кроткой апостольской проповеди», также стало одним из главных антиединоверческих тезисов³⁶³.

Всю вину за гонения и репрессии, которым были подвергнуты староверы, другой полемист возлагает на гражданское начальство и особенно на церковь. В том, что случилось, виноваты не отдельные лица – их посылает на проповедь и учит проповедовать церковь, поэтому она и в ответе³⁶⁴.

С 1840-х гг. в целом закрепляется и представление о единоверии как об унии³⁶⁵ (западнорусской или флорентийской), поскольку единоверие имело важнейшие признаки унии – сохранение прежних обрядов, подчинение другой иерархии, насильственное распространение, постепенная ассимиляция униатов среди представителей господствующей конфессии. Однако в одном из сочинений можно найти трактовку, где единоверию отказывается в статусе унии. Дело в том, что униаты «своими священными иерархиями соединились, а сии (единоверцы. – *А. П.*) ничего своего не имели и не могут называться соединенцами, но подчиненцами»³⁶⁶. Подчиненное положение единоверцев в церкви, по мнению старове-

³⁶¹ См. также: ОР РНБ. ОСПК. Q. I. 1094. Л. 38–42. Современное переиздание труда известного старообрядческого наставника и полемиста Л. Ф. Пичугина (1859–1912) открывается эпиграфом: «Все еретики прокляты однажды, а единоверцы прокляты дважды». См.: *Пичугин Л. Ф. О единоверии в русской церкви (Уния единоверия)* : полемический очерк. М., 2009. С. 2.

³⁶² ОР РНБ. ОСПК. О. I.372. Л. 47об.

³⁶³ Там же. Тит. 288. Л. 23об.–28.

³⁶⁴ Там же. ОСПК. Q. I. 1093. Л. 59.

³⁶⁵ См.: Там же. Q. I. 1094. Л. 43.; Тит. 288. Л. 7–7об.

³⁶⁶ Там же. Q. I. 1093. Л. 74.

ров, выражалось в правилах приема в единоверие, установленных митрополитом Платоном, которые представляли собой не соединение, «но приятие в великороссийскую церковь, а когда они приняты таким чиновным порядком, как и прочие еретики <...>, а не содержатели древняго благочестия»³⁶⁷. Оно также выражалось в невозможности православным принимать причастие у единоверческих священников³⁶⁸ и, соответственно, переходить в единоверие; в том, что церковь лишь по снисхождению терпит старопечатные книги как проявление «невежества» единоверцев³⁶⁹. Единоверцы же, наоборот, сильно подвержены ассимиляции и принятию новшеств под влиянием церкви, которая разрешила старые обряды лишь временно³⁷⁰.

Староверы довольно четко представляли себе сущность единоверия, понимали его двойственное, пограничное, неполноценное положение: «...единоверчески несть целость, ниже отрывок, но некий изтлевший приставок или прилепление, и никто не может доказать, что она ветвь от древа жизни, но от древа новости. И не может она расти, ниже цвет свой испустить, такожде и плода не сотворит, толко один сук и тот сух»³⁷¹.

Припоминали единоверцам и отсутствие у них полноценной иерархии, выразившееся в отсутствии у единоверческой церкви «главы» — епископа, и то, что они находятся в общении с «обливанцами» — носителями «еретической» хиротонии³⁷². Критиковалось священство, полученное от официальной церкви: «...у единоверческих только одни книги стары, более нечего несть; священник новый, исповедается у российских попов или самого епископа, крещен в церкви; сам крестит по-старому и благословляет, как уче-

³⁶⁷ ОР РНБ. ОСПК. Q. I. 1093.

³⁶⁸ Там же. Тит. 288. Л. 16об.–17об.

³⁶⁹ Там же. ОСПК. Q. I. 1094. Л. 45об.; Q. I. 1093. Л. 75об.

³⁷⁰ Там же. Тит. 288. Л. 17об.–22об.

³⁷¹ Там же. ОСПК. O. I. 372. Л. 63.

³⁷² Там же. Л. 69–84об.

ный медведь или обезьяна творит...»³⁷³. Таким образом, полемисты продолжали традицию критики единоверия как части официальной церкви, заложенную еще в конце XVIII в.³⁷⁴

Важной чертой практически всех антиединоверческих полемических произведений данного периода является выражение верноподданнических настроений и подчеркивание беззащитности перед произволом и насилием, чинимым со стороны церкви.

К середине XIX в. староверам удалось сформировать достаточно эффективную «теоретическую» систему противостояния единоверию. В какой-то мере благодаря ей они смогли сохранить свою религиозно-культурную идентичность в непростые годы николаевских гонений и передать традицию потомкам.

* * *

Причины неудачи обращения в единоверие кроются в следующем:

1. Главная причина заключается в том, что единоверие попросту было не нужно староверам. Оно нарушало создаваемую десятилетиями и веками систему взаимоотношений внутри старообрядческих обществ: создавало угрозу для религиозного, экономического, социального, семейного укладов «древлеправославных» христиан. Единоверие, разрушая традиционные институты, имело своей целью встраивание старообрядцев в государственно-церковную систему. И если на взаимодействие с государством наименее радикальная часть староверов могла пойти относительно безболезненно, то включение в структуру «никонианской» церкви практически всегда вызывало отторжение.

2. Важную роль сыграло и то, что для насаждения единоверия применялись как меры законодательного давления на старо-

³⁷³ ОР РНБ. ОСПК. Q. I. 1093. Л. 36. Интересно отметить, что автор-беспопoveц критикует единоверие наряду с беглопоповщиной и дьяконовщиной за принятие попов от официальной церкви. См.: Там же. Л. 30об., 32, 38об.

³⁷⁴ См., напр.: Там же. О. I. 373. Л. 25–70об.

обрядцев, так и силовые методы, что вызывало неприятие учения и ненависть к религии, которую несли на штыках.

3. Не последнее место в списке причин занимает вопрос о самоидентификации единоверцев и восприятии их обществом. В течение первой половины XIX в. у единоверцев не сформировалось чувство идентичности, осознание себя как особой религиозной и социальной группы. Это обусловлено тем, что понятие «единове́рец» объединяло совершенно разных людей: это мог быть православный батюшка, направленный служить в единоверческий приход; старообрядец, узревший «свет вселенского православия» в иерархии РПЦ; купец, принявший единоверие под угрозой закрытия своего дела; крестьянин, считающий единоверческих священников за беглых попов; член старообрядческой общины, у которой отобрали моленную, а его вместе со всей общиной записали в единоверие, даже не спросив согласия, и т. д. Этот список можно продолжить. Зачастую различия между единоверцами были едва ли не сильнее, чем различия между православными и старообрядцами. Во многих случаях единоверцы идентифицировали себя и действовали как старообрядцы. Единоверцы не могли осознать общность своих интересов, да и у такой разноликой группы ее и не было. То есть религиозно-социальная категория «единоверие» существовала в большей степени формально, поскольку была создана искусственно. Такое положение дел в единоверии привело к тому, что чиновники и церковные деятели считали единоверцев теми же «раскольниками» (часто небезосновательно), а старoverы приравнивали их к предателям веры и униатам. Безусловно, такая репутация не могла благоприятно сказаться на развитии единоверия. Единоверцы по-прежнему оставались изгоями.

4. Единоверие в указанный период имело сильных, обладающих харизмой лидеров, принадлежащих господствующей церкви (митрополит Филарет, архиепископ Аркадий, протоиерей Т. А. Верховский и т. д.) и много сделавших для его становления и развития. В то же время среди старообрядцев не было таких значительных деятелей, ратававших за благополучие единоверия.

Односторонний порядок внедрения единоверия походил скорее на монолог, чем на диалог, а без инициативы от самих староверов трудно было рассчитывать на успех.

5. В первой половине XIX в. произошла консервация данного явления. После 1800 г. светские и церковные власти соглашались вести диалог со староверами только на основе правил митрополита Платона. Изначальная неспособность единоверия удовлетворить потребности старообрядцев по целому ряду ключевых вопросов, а также его неизменность отталкивали как «упорных раскольников», так и потенциальных адептов, готовых перейти на легальное положение, но на других условиях.

6. В конце рассматриваемого периода у единоверия появился серьезный конкурент – Белокриницкая иерархия. Ее каноничность вызывала вопросы, однако в глазах староверов этот недостаток с лихвой компенсировался тем, что для присоединения к ней не надо было вступать в отношения с «никонианами» (светскими и духовными властями). Хотя в данный период влияние ее в России было не так велико.

Насильственное насаждение единоверия привело совсем не к тем результатам, которые ожидало правительство: старообрядчество не было уничтожено; староверы, оставшиеся без беглых попов, охотней переходили в беспоповское согласие, чем принимали единоверие; правительство потеряло поддержку старообрядцев. Единоверие, ставшее неотъемлемой частью репрессий против старообрядчества, было серьезно дискредитировано, что осложняло перспективы его дальнейшего развития.

ГЛАВА 3. ПОИСКИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В 1860-е–1905 гг.

3.1. Изменения в конфессиональной политике

Период правления Александра II ознаменовал собой новую веху в истории единоверия. Какое-то время оно продолжало развиваться по инерции, приданной ему в николаевскую эпоху. Однако в связи с началом либеральных реформ, а также вновь сложившимися конфессиональными обстоятельствами (появлением Белокриницкой иерархии) требовалось скорректировать прежнюю политику в отношении старообрядчества (прежде всего, поповцев) и единоверия. С конца 1850-х гг. постепенно начинает формироваться новое отношение правительства к староверию, что, однако, не означало прекращения притеснений и гонений. Таким образом, две тенденции существовали параллельно, причем новые отношения медленно вытесняли старые.

Изначально новый император не планировал серьезно менять сложившуюся систему отношений к старообрядцам, находя ее достаточно справедливой и соответствующей духу «евангельского учения и любви христианской». Подтверждением этого может быть опечатание Александром II рогожских алтарей¹. Он полагал, что «неудобства, теперь оказывающиеся (старообрядцам. – *А. П.*), происходят не от самой системы действий в отношении раскольников, но от неточного и неправильного исполнения оной, происходящего или от неблагонамеренности исполнителей в низших инстанциях, или, может быть, и от неумышленности по недостаточному знанию многочисленных и разнообразных узаконений на счет раскола, в различное время и по разным ведомствам изданных». В связи с этим император считал необходимым провести

¹ Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005. С. 35–45.

в 1858 г. систематизацию распоряжений, касающихся староверов, и разослать на места точные инструкции², однако окружение будущего царя-освободителя склоняло его отойти от «николаевских» методов борьбы с расколом³. Постепенный отход от прямого и жесткого преследования старообрядцев вместе с резким усилением и распространением Белокриницкой иерархии ставили под угрозу развитие и без того непрочного единоверия. Впрочем, единоверие не лишилось государственной поддержки: продолжали строиться храмы, а единоверцы имели более высокий статус, чем «раскольники».

«Новая система»⁴ в отношениях между государством и старообрядчеством была намечена императором Александром II в январе 1858 г. Он подчеркивал отсутствие специальных исследований и статистических данных по расколу, что порождало «неправильное» суждение о расколе; неправомерно широкий круг действий секретного комитета; необходимость ведения «раскольничьих» дел общим порядком, т. е. как для всех подданных российского императора⁵. Императора также не устраивало то, что секретный комитет «занимается гораздо более рассматриванием многочисленных частных случаев, чем решением общего вопроса о системе действий правительства в отношении к расколу»⁶.

Новая система подразумевала четкое разграничение полномочий в делах борьбы с расколом. Преследование староверов становилось прерогативой исключительно гражданской власти. Священникам запрещалось писать доносы светским властям. «Давнишние раскольники» не преследовались за мнения о вере, но наказанию подлежали «совратители» православных в старообрядчество или

² СППЧР. Кн. 2. С. 792–793.

³ Одна из достопамятных речей императора Николая Павловича // Братское слово. 1893. № 18. С. 660.

⁴ Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае и Александре II, пополненные запискою Мельникова. Лейпциг, 1882. С. 43–50.

⁵ Ершова О. П. Старообрядчество и власть. М., 1999. С. 167.

⁶ РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 49. Л. 44–44об.

староверы, допуская «публичное оказательство» раскола. Для староверов вводилась своеобразная презумпция невинности, когда преследование можно было начинать только после сбора достаточного количества доказательств⁷.

Воцарение Александра II ознаменовало собой постепенное сворачивание массовых репрессий и смягчение отношения правительства к староверам. Так, в 1858 г. по распоряжению императора суды на местах стали прекращать преследование старообрядцев по делам о сводных браках⁸. В 1859 г. митрополит Петербургский Григорий писал архиепископу Олонецкому Аркадию (Федорову, бывшему пермскому архиерею), что «...высшее правительство не желает употреблять против раскольников никаких принудительных мер», а также предписывает обходиться «...в распространении и укреплении веры без всякой помощи от гражданской силы»⁹.

Начиная с 50 – 60-х гг. XIX в., при сохранении основных законодательных ограничений, в отношениях власти и старообрядчества наблюдаются определенные сдвиги. Помимо уже упомянутого ослабления преследований, начался также очень важный процесс постепенного дарования староверам гражданских прав. Разрабатывали проекты как частные лица¹⁰, так и сотрудники МВД¹¹. Первый такой закон, принятый в 1863 г., предусматривал возможность занятия старообрядцами различных общественных должностей. Этот закон негативно отразился на состоянии единоверия, так как одним из средств давления на «раскольников», подталкивавших

⁷ СППЧР. Кн. 2. С. 832–835.

⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 508. Л. 2об.

⁹ Там же. Д. 857. Л. 6.

¹⁰ Например, «Записка неустановленного лица “Statu quo” о состоянии раскола в России с предположениями о необходимых изменениях в законодательстве о старообрядцах», датированная 9 марта 1863 г. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 510.

¹¹ См., напр.: Там же. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 282. Во всеподданнейшей записке министра внутренних дел от 4 октября 1863 г., среди прочего, говорилось о том, что нужно «предоставить Святейшему Синоду обсудить, на каких основаниях могло быть распространено и развито допущенное уже у нас начало так называемого единоверия». – Там же. Л. 19об.–20.

их к переходу в единоверие, был запрет на занятие общественных должностей. С другой стороны, политика «просвещения» старообрядчества, весьма популярная в 1860-е гг., ставила своей целью противодействие расколу и его посягательствам на права православной церкви¹².

В связи со становлением новой системы отношения к расколу в 1865 г. был упразднен институт секретных совещательных комитетов. В новых условиях их функция по координированию действий светской и духовной власти оказалась не востребованной, скорее наоборот, существование комитетов значительно замедляло производство дел¹³.

В данный период основной чертой правительственной политики в отношении старообрядчества являлась ее противоречивость. Несмотря на то, что формально староверы не должны были преследоваться за свои убеждения, им запрещалось строить новые молитвенные здания (хотя легализовались молельни, устроенные до 1842 г.), звонить в колокола, печатать и распространять «раскольническую» литературу. Староверы находились под контролем полиции, которая, кроме всего прочего, ведала их метрическими записями. Продолжалась дискриминация старообрядческого населения в делах политических и судебных¹⁴. Впрочем, эти меры не могли заставить староверов, сумевших выстоять в николаевские времена, принять единоверие. Тем более что одними репрессивными и дискриминационными актами власти не ограничивались. В связи с введением всеобщей воинской повинности в 1874 г. властям предписывалось регистрировать браки староверов. Тем самым они признавались действительными. Таким образом, в России впервые было официально введено гражданское бракосочетание¹⁵,

¹² *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть. С. 127–128.

¹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 35. Отд. 2. Д. 240. Л. 2–12.

¹⁴ *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть. С. 130–133.

¹⁵ *Смолич И. К.* История Русской церкви (1700–1917). М., 1997. Ч. 2. С. 148.

фактически в ряде случаев признававшееся до этого¹⁶. Для заключения законного брака старообрядцам больше не нужно было переходить в единоверие. Интересно отметить, что по распоряжениям 1876–1877 гг., посвященным вопросам землеустройства в северо-западных и белорусских губерниях, а также на территории Царства Польского, старообрядцы и единоверцы обладали одинаковыми правами¹⁷.

Изменение общей ситуации в стране в начале 1880-х гг., заключавшееся в смене относительно либерального курса правительства на консервативный¹⁸ отразилось и на положении единоверия. Власти отреагировали на чтения о «нуждах единоверия» (см. о них далее) выпуском дополнений к правилам единоверия, утвержденных императором 4 июля 1881 г. Это означало проведение умеренной реформы правил 1800 г., сторонниками именно такой реформы были архимандрит Павел Прусский и профессор Н. И. Субботин (см. о них далее). В определенной мере это стало шагом вперед для единоверцев в борьбе за свои права. Разрешалось присоединение к единоверию «незаписных» старообрядцев (числившихся православными), если они не принимали таинств официальной церкви не менее 5 лет, однако каждый такой случай должен был особо рассматриваться архиереем (изменен п. 5). Православным разрешалось принимать причастие у единоверческих священников в «особых случаях» (а не в «смертном случае»), с тем, чтобы это не служило поводом для перехода православных в единоверие (изменен п. 11)¹⁹. Эти дополнения в значительной мере уравнивали

¹⁶ Уральские староверы в правление Александра I подавали свои метрические записи в полицию, не прибегая к услугам православных священников. При Николае I такая практика была прекращена.

¹⁷ ПСЗ. 2-е собр. Т. 51, № 55974; Т. 52, № 57872.

¹⁸ См.: *Гриценко Н. Ф.* Консервативная стабилизация в России в 1881–1894 годах: Политические и духовные аспекты внутренней политики. М., 2000.

¹⁹ *Шлеев С. И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // *Путь на Голгофу*. Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. С. 298–300.

единоверцев с официальными православными, однако умеренная и запоздавшая реформа, хотя и явилась значимым достижением для единоверцев, вряд ли могла оказать серьезную поддержку слабющему явлению. Естественно, дополнения 1881 г. были положительно восприняты официальной печатью²⁰.

Следующий судьбоносный для единоверия закон был подписан Александром III, который, по выражению С. Ю. Витте, «относился всегда к старообрядцам в высокой степени благосклонно». Новый закон о расколе был утвержден 3 мая 1883 г. В нем говорилось о гражданских правах староверов: свободе их передвижения по империи, снятии ограничений на занятия торговлей; старообрядцам позволялось занимать гражданские должности, совершать закрытые богослужения, строить молельни без крестов и колоколен и т. п.²¹ Старообрядцы получили возможность легализации своей жизнедеятельности. Именно этого они добивались с середины XVIII в., именно ради этого часть из них перешла в единоверие.

Законом от 3 мая был нанесен серьезный удар по единоверию, вступившему в стадию стагнации. В 1880-е гг. началось усиление кризисных явлений в единоверии. Староверы же оказались фактически в лучшем положении, чем единоверцы, стесненные рамками синодальной церкви.

Миссионер Саратовской епархии священник Павел Шалкинский в 1903 г. писал: «Закон 3 мая воскресил раскол... Раскольники всех партий... стараются избрать на общественную должность (ст. 4) раскольника, иногда самого грубого противника церкви, который потом и употребляет все меры, хотя и осторожно, защитить и распространить раскол, а авторитет православия подорвать и унижить, хотя этого и не достигает, но раскольников все-таки радует и ободряет»²².

²⁰ См., напр.: Единоверие // Пензенские епархиальные ведомости. 1881. № 20. Неофиц. отд. С. 1–11.

²¹ ПСЗ. 3-е собр. Т. 3, № 1545; *Смолич И. К.* История Русской церкви. Ч. 2. С. 148–149.

²² РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 2883. Л. 13.

После принятия закона участились случаи уклонения единоверцев в раскол, венчания смешанных браков (единоверцев со староверами) австрийскими попами, устройства молелен, внутри не уступающих благолепием храмам официальной церкви²³. Все это приводило к постепенному упадку единоверия. Правительство пыталось бороться с таким положением дел путем усиления контроля на местах²⁴, однако к каким-либо значимым результатам это не приводило. Местные власти (губернаторы) были лишены права закрывать старообрядческие моленные (это была прерогатива судебной власти). В случае незаконного закрытия молелен староверы зачастую могли успешно обжаловать такое решение в Сенате²⁵, чем еще больше укрепляли старообрядчество и, соответственно, увлекали в практически разрешенные моленные и без того не стойких в официальном православии единоверцев.

Самый сильный удар по единоверию был нанесен вследствие изменений в законодательстве в 1905–1906 гг. Наиболее важное влияние оказали указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и манифест «О даровании населению незыблемых основ гражданской свободы и об установлении нового законодательного порядка» от 17 октября 1905 г., а также последовавшее за ними в 1906 г. приведение законов империи в соответствие с названными документами²⁶.

Возникла парадоксальная ситуация, когда старообрядцы получили значительно больше прав и свобод, чем единоверцы, которые оставались связанными жесткими правилами государственно-церковной синодальной системы. Если старообрядцы под угрозой уголовного преследования находили способы уклонения в раскол из единоверия, то с этого момента препятствий для перехода в ста-

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 2883. Л. 38–39, 56, 59, 63, 88.

²⁴ См., напр.: Там же. Оп. 181. Д. 2531. Л. 2–2об.

²⁵ Там же. Оп. 64. Отд. 2. Ст. 3. Д. 204. Л. 1–2об.

²⁶ Клюкина Ю. В. Гражданская власть, церковь и старообрядцы в начале XX в.: три версии права свободы вероисповедания (по материалам Урало-Западно-Сибирского региона) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2001. С. Вып. 4. 192–197.

рообрядчество стало значительно меньше. Опасаясь сокращения численности единоверческих общин, представители интеллектуальной элиты единоверцев стремились консолидировать неоднородное и разрозненное движение, а также участвовали в работе Шестого отдела созданного в 1906 г. Предсоборного присутствия.

Изменения в конфессиональной политике в отношении старообрядчества и единоверия не могли не повлиять на статистические показатели изучаемого явления. В статистическом плане значение имеют две величины: количество единоверцев (как вариант, количество присоединенных к единоверию лиц) и количество единоверческих приходов. О неточности статистики в делах «раскола» упоминалось в предыдущей главе, однако для нас представляют интерес не столько количественные (абсолютные) данные, сколько их качественное соотношение с количеством старообрядцев и количеством обращений в единоверие и православие за предыдущий период. Данные, которые нам удалось найти, представлены на диаграмме (рис. 1). К сожалению, они неполные (отсутствуют сведения за 1862–1865 гг. и данные позже 1898 г.), но по ним можно получить общее представление о количественном развитии единоверия.

Число новообращенных единоверцев по сравнению с предыдущим периодом снижается уже в 1860–1861 гг.; резкий спад количества обращений происходит в 1866–1883 гг. С 1884 г. намечается неустойчивый рост количества обращений.

Интересно отметить соотношение числа новообращенных единоверцев и православных. Если в предыдущий период (1828–1855) количество обращенных в единоверие и православие было примерно одинаковым (в одни годы было немного больше православных, в другие – единоверцев), то в данный период ситуация кардинально меняется. Количество обращенных единоверцев лишь 3 раза превышало количество православных (в 1857, 1859, 1861 гг.); дважды количество обращений было приблизительно одинаковым (1878, 1882). В остальные годы количество православных превышает количество единоверцев. В 1866–1881 гг. православных было ненамного больше. Но начиная с 1883 г. превосходство становится подавляющим.

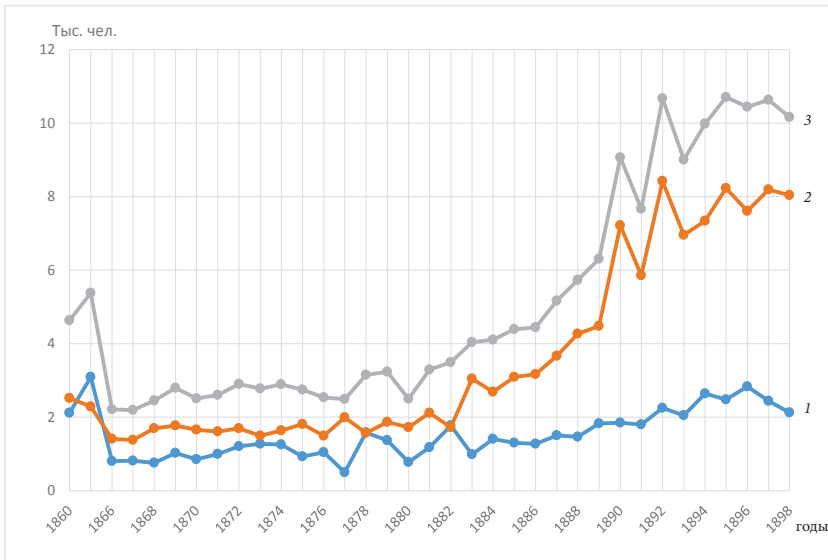


Рис. 1. Число обратившихся в единоверие и православие старообрядцев (1860–1898 гг.):
 1 – число обратившихся в единоверие, чел.; 2 – число обратившихся в православие, чел.; 3 – всего обратившихся, чел.
 Источник: *Лебедев Е. Е.* Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу : Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. С. 23–25; С. 027–028 (прил.).

Если с 1828 по 1859 г. (31 год), по официальным данным, в единоверие перешли 176 932 старообрядца, то с 1860 по 1898 г. (39 лет) единоверие приняли втрое меньше староверов – лишь 53 577. Такое количественное падение показывает непопулярность единоверия в старообрядческой среде. Однако даже эти данные, будучи весьма неточными и завышенными, были лишь каплей в море, если учитывать масштабы старообрядчества. Вообще вопрос о численности единоверцев представляет достаточно сложную исследовательскую проблему. Как видно из матери-

алов, приведенных выше, формальный переход в единоверие (в 1860–1898 гг., по данным официальной статистики, в среднем присоединялось около 1500 чел. в год²⁷) вовсе не гарантировал окончательного ухода из раскола. Под именем единоверия могли скрываться явления типа екатеринбургского «единоверия на особых условиях», «благословенные церкви» в области Войска Уральского либо просто староверы, не посещавшие единоверческую церковь и не принимавшие в ней таинства. Сколько единоверцев соблюдали нормы, установленные правилами митрополита Платона, точно неизвестно, однако материалы с мест позволяют со значительной долей вероятности предполагать, что их было абсолютное меньшинство, особенно в отдаленных приходах. Несколько иной ситуация была в крупных городах, где единоверческие общины были обеспечены богатыми купцами-попечителями, которые во втором-третьем поколениях продолжали твердо стоять на единоверческих позициях.

Важен также вопрос о количестве единоверческих церквей. В исследованиях можно встретить данные, что к концу XIX в. было более 600 приходов²⁸, однако, учитывая, что даже к концу правления Николая I насчитывалось 178 церквей по всей стране, такое число представляется завышенным, тем более в условиях кризиса единоверия. В отчетах обер-прокурора Синода указано значительно меньшее количество единоверческих церквей (рис. 2).

Если до 1879 г. число единоверческих приходов, по синодальной статистике, росло линейно (временами ускоряясь или замедляясь), то после начинаются волнообразные изменения, когда количество то увеличивается, то уменьшается. Особо об-

²⁷ Лебедев Е.Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу : Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904, С. 23–25 ; С. 027–028 (прил.).

²⁸ См., напр.: Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский : автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008. С. 11.

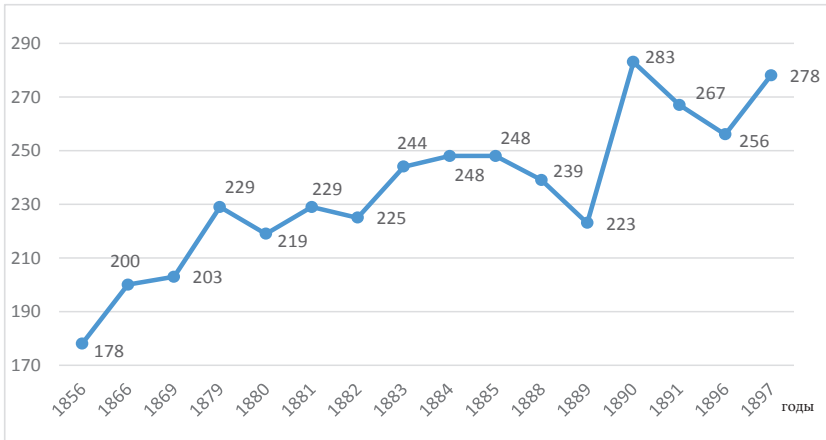


Рис. 2. Количество единоверческих церквей
в 1856–1897 гг.

Источник: *Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу...* С. 27.

ращает на себя внимание период с конца 1880-х до конца 1890-х гг.: резкое сокращение количества приходов с 1885 по 1889 г. (с 248 до 223), затем их резкий рост (в 1890 г. – 283 прихода), к 1896 г. 27 приходов исчезают (их стало 256), а к 1897 г. их количество возрастает на 22 (278). Рост числа единоверческих приходов можно объяснить правительственной поддержкой и миссионерской работой. Уменьшение числа приходов представляется возможным связать, с одной стороны, с уходом «неискренних» единоверцев в раскол, а с другой – с преобразованием единоверческих церквей в православные. Однако резкие изменения численности (увеличение числа приходов в 1890 г. на 60, в 1897 г. – на 22) не нашли отражения в периодической печати и в литературе, посвященной единоверию (хотя даже малочисленные и единичные случаи обращения фик-

сировались достаточно скрупулезно), что позволяет усомниться в достоверности данной статистики. В любом случае к концу XIX в. было не более 278 единоверческих приходов. Фактически эта цифра была несколько меньше, поскольку здесь не учитываются приходы, практически полностью состоявшие из староверов и остававшиеся единоверческими лишь на бумаге.

Не менее показательной является и статистика количества староверов. Их число по сравнению с первой половиной XIX в. (около 1 млн чел.²⁹) к началу XX в. удвоилось (более 2 млн 200 тыс. чел. в 1912 г.³⁰). Такой количественный рост старообрядчества был во многом связан с изменением правительственной политики (прекращением репрессий) во второй половине XIX в., объявлением веротерпимости и легализацией старообрядческих организаций в начале XX в. Из вышесказанного можно сделать вывод о том, что единоверие не выполнило своей главной цели, заключавшейся в обращении старообрядчества в официальное православие. Наоборот, за столетие существования единоверия старообрядчество, даже по официальным данным, только укрепило свои позиции.

3.2. Интеллектуальная история единоверия: проекты и дискуссии

Как было показано выше, единоверие на рубеже 50–60-х гг. XIX в. вступило в новую эпоху своего существования. Однако изменения, ознаменовавшие новый этап развития единоверия, были весьма неоднозначными. С одной стороны, была прекращена практика массового насильственного насаждения единоверия, а с другой стороны, законодательная база, делопроизводственная практика³¹ и кадры³² (прежде всего, церковные), определявшие го-

²⁹ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. Кн. 8. С. 158–179.

³⁰ Ершова О. П. Старообрядчество и власть. С. 80.

³¹ Там же. С. 127–128, 136, 138.

³² Речь идет, прежде всего, о епархиальных архиереях и составе Святейшего синода, где определяющую роль до 1867 г. играл митрополит Московский и Коло-

сударственное отношение к старообрядчеству и единоверию, остались, по сути, прежними.

Изменение условий на местах, вызвавшееся в некотором ослаблении давления властей на старообрядчество, привело к еще большей дифференциации уже сформировавшихся двух групп единоверцев: социальных низов (крестьяне, мастеровые, мелко-товарные производители, мелкие торговцы и т. п.) и социальных и интеллектуальных элит (купцы, бывшие старообрядческие «лже-иерархи» и «лжепопы», некоторые единоверческие священники и т. п.). Первые, в большинстве своем загнанные в единоверие силой, при любой возможности старались уйти из навязанной им «никонианской» веры. В основном это выражалось в пассивных формах протеста: непосещение служб, неисполнение христианских треб (крещения, венчания, отпевания) и обязанностей (исповеди, причастия) в официальной церкви; нередко – в прямом уклонении в раскол³³.

Со второй группой ситуация была несколько сложнее, что обусловлено неоднородностью происхождения ее участников. Часть из них также приняла единоверие под давлением, часть же сделала это более-менее добровольно. Важной чертой этой группы было желание улучшить положение единоверцев, а зачастую и староверов, с которыми многие из них не прерывали контактов и после обращения в единоверие. В этой интеллектуальной среде с начала 1860-х гг. разгорались споры о дальнейших судьбах старообрядчества и единоверия.

Интересно отметить, что данные споры, равно как и процессы формирования идеи единоверческого епископата, недостаточно изучены в историографии. Не получила должного освещения переписка екатеринбургского купца Гавриила Фомича Казанцева³⁴

менский Филарет (Дроздов) – известный консерватор, непримиримый противник старообрядчества, настоящий человек николаевского времени.

³³ См., напр.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 508. Л. 1об.–2; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 828, 866, 867, 868, 869 и др.

³⁴ См. о нем: *Байдин В. И.* Казанцев Гавриил Фомич // Главы городского самоуправления Екатеринбурга (1723–2003) : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. С. 96–101; *Его же.* Эволюция социально-культурного и бытового облика

с петербургским единоверческим священником Иоанном Тимофеевичем Верховским³⁵ и другими деятелями единоверия. Между тем этот источник³⁶ содержит уникальные материалы для реконструкции интеллектуальной жизни единоверцев в 1860-е гг.

Прежде чем перейти собственно к характеристике взглядов о. Иоанна, скажем несколько слов о нем самом. И. Т. Верховский (1818–1891) был сыном известного миссионера Тимофея Александровича, обращавшего Стародубские слободы. Он в 1842 г. окончил семинарию, в 1844 г. был рукоположен в священника и направлен в Николо-Миловскую церковь Санкт-Петербурга. С 1859 г. он стал открыто выступать за права единоверцев³⁷. Священник принимал участие в общественной жизни, участвовал в чтениях о «нуждах единоверия»³⁸ (о них ниже), много публиковался в различных изданиях. Он выступал против притеснения старообрядцев и за отмену клятв собора 1666–1667 гг. Подвергнувшись преследованиям за слишком активную пропаганду своих воззрений, он вынужден был отправиться за границу, где вступил в молитвенное общение с белокрынскими старообрядцами, т. е. фактически уклонился в раскол. Вследствие этого Святейший синод лишил его

верхушки уральской буржуазии в конце XVIII – начале XX вв. (На примере семьи екатеринбургских купцов Казанцевых) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. [Вып. 1]. С. 17–18; Палкин А. С. Купец-единовец Г. Ф. Казанцев: между верой и государством // Историческая динамика российских нравов: консерватизм vs модернизация : материалы Всерос. конф. с междунар. участием (20 апр. 2012 г., Екатеринбург). Екатеринбург, 2012. С. 46–52.

³⁵ См. о нем: Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления... Его же. Священник Иоанн Тимофеевич Верховский (1818–1891) // Протоиерей Иоанн Верховский : труды. СПб., 2014. С. 656–689.

³⁶ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. В 2014 г. эта переписка была издана в книге: Протоиерей Иоанн Верховский : труды. СПб., 2014. С. 447–500.

³⁷ И. Т. Верховский писал о том, что реальное положение единоверия даже хуже, чем оно обозначено в законодательстве. Отец Иоанн горячо выступал против негласного запрета единоверческим священникам венчать браки между православными. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 466. Л. 65–86.

³⁸ О позиции Верховского по поводу «нужд единоверия» см.: К вопросу о нуждах единоверия // Православное обозрение. 1878. Т. 1, № 2. С. 323–329.

сана. Однако перед смертью в 1891 г. он принес покаяние и вернулся в Россию³⁹. Верховского нещадно критиковали в церковной и околоцерковной публицистике⁴⁰, он сам стал во многом изгоем.

И. Т. Верховский выделял два вида единоверия: первое – о котором просили московские старообрядцы в 1799 г. («истинное», «святое») и второе – навязанное митрополитом Платоном («официальное, фальшивое, лживое», «бездушное и бессмысленное», «нечисть наносная»). Принимая «платоновское единоверие», староверы «быстро прерождаются, теряют дух и смысл, делаются ни то старообр[ядцами], ни то православными (в официальном смысле сего слова)». Верховский писал также о том, что иерархи господствующей церкви прямо заявляют о намерении поглотить «наше старообрядчество своим никонообрядчеством». Отец Иоанн полагал, что «платоновское единоверие» необходимо упразднить, поскольку оно – «подлинное подражание латинской унии, ее иезуитской смысленности. Заслугу старообрядству оказало не “единоверие”, а признание старых обрядов». Единоверие нанесло старообрядчеству «неизмеримый вред». Старообрядцы как прямодушные и честные люди уклоняются от этих двуличных иезуитских объятий церкви, от которой одновременно слышатся и проклятия, и благословения. Единоверие началось еще до митрополита Платона (сначала в Новороссии, а затем по указу 12 марта 1798 г.). Платон сделал его половинчатым, он сбил с истинного пути процесс соединения староверов с церковью, который успешно протекал при Екатерине II. Отец Иоанн выделял два термина: «соединенство» (доплатоновское единоверие, к нему следует вернуться) и собственно «единоверие», от которого он отрекся⁴¹.

³⁹ Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления... С. 13–16.

⁴⁰ См., напр.: По поводу нововведений в некоторых единоверческих церквях // Московские епархиальные ведомости. 1878. № 4. С. 45–47; Ответ единоверцу «Востока» // Братское слово. 1884. № 6. С. 330–334; О бегстве за границу к раскольникам священника Николаевской единоверческой в Санкт-Петербурге церкви И. Верховского // Церковно-общественный вестн. 1885. № 67. С. 6–7.

⁴¹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 12–12об., 13об., 14, 114–123, 141, 164об.

Г. Ф. Казанцев был решительно не согласен с оценками Верховского, что, видимо, было обусловлено во многом особым положением той части уральских единоверцев, к которой принадлежал Казанцев. Он полагал, что единоверие принесло старообрядчеству значительную пользу, поскольку с его утверждением появилась возможность исповедовать старые обряды в официальной церкви, она их признала. В «несчастьях», которые единоверие принесло старообрядчеству, виновато не оно само, а архиерейство и чуждая власть. Вот что Казанцев пишет о двух апологетах и основателях единоверия: «Нет, пречестнейший Иоанн Тимофеевич! Память Платона митрополита должна быть чтима нами, а не предаваема в порицание. Скорее порицание падает на настоящего преемника его кафедры (митрополита Московского Филарета (Дроздова. – *А. П.*)), который в наш просвещенный гуманный век не хочет и слышать ни о каких уступках делу старообрядства ради мира церковного и блага отечества, и недостойною его великого сана интригою по системе Лойолы и его учеников, действует, как средневековый иерарх Западной церкви, в деле нашем. Да отпустит Господь грех сей!»⁴².

Не совпадали и их взгляды на Белокриницкую иерархию, которую Казанцев отказывался признать своей ввиду ее неканоничности, а Верховский даже признавал превосходство австрийцев над единоверцами⁴³.

Удивительно читать, как единоверческий священник, потомок известного апологета единоверия, поносит единоверие и отрекается от него, доказывая его несостоятельность и нелепость, а старообрядческий старшина, воспитанный в традициях «древлего благочестия», бывший одним из основателей «единоверия на особых условиях», граничащих с беглопоповскими порядками, оправдывает то же самое единоверие. Но еще удивительнее признать, что, несмотря на огромную разницу во взглядах, Вер-

⁴² ТГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 12–12об., 13об., 14, 151.

⁴³ Там же. Л. 147об.–148, 151–151об.

ховский и Казанцев сохраняли отношения и даже сотрудничали друг с другом⁴⁴.

Волновал представителей единоверческих элит и вопрос о епископе, который был теснейшим образом связан с положением единоверцев в организационной структуре официальной церкви. Проекты создания отдельного от синодальной церкви епископата хорошо вписываются в историю поисков альтернатив «Пунктам» митрополита Платона⁴⁵.

С приходом к власти Александра II и началом либеральных веяний в стране в старообрядческо-единоверческой интеллектуальной среде, не желавшей принять не совсем, с их точки зрения, каноничную и совсем, с точки зрения государства, незаконную Белокриницкую иерархию, было возобновлено обсуждение возможности прошения у властей старообрядческого или единоверческого епископа.

Вопрос о епископе всегда был насущным и болезненным в среде староверов-беглопоповцев⁴⁶, составивших основу единоверцев. Подчинение единоверческого священства православным архиереям, по мнению иерархов господствующей церкви, должно было демонстрировать единство православия и единоверия. Однако староверы и многие единоверцы полагали, что отсутствие единоверческого архиерея демонстрирует неполноценность единоверия. Находиться под началом иерархов церкви, проклиная старые обряды, считалось зазорным, а служение православными архиереями по старым обрядам в единоверческих храмах воспринималось некоторыми старообрядческими полемистами как лицемерие⁴⁷.

В первой половине 1860-х гг. обсуждение планов создания единоверческого епископата проходило в трех крупных центрах

⁴⁴ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 99–100.

⁴⁵ См. об этом в главе 2.

⁴⁶ См.: *Верховский Т. А.* Искание глаголемыми старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства. СПб., 1868.

⁴⁷ См., напр.: ОР РНБ. ОСПК. Q. I. 1093. Л. 36.

единоверия: Санкт-Петербурге, Москве и Екатеринбурге⁴⁸. Не были едины в своих мнениях не только представители разных общин, внутри общин также имели место горячие споры. По всей видимости, в это время существовало два проекта создания единоверческого епископата⁴⁹. Стоит отметить, что их появление в виде прошений не было неожиданностью для светских и духовных властей империи. В марте 1864 г. по распоряжению Александра II в Синоде началось обсуждение вопроса о единоверческом епископе⁵⁰. К моменту подачи первого прошения в мае того же года церковь выработала консолидированную позицию по этому вопросу, определявшуюся мнением митрополита Филарета⁵¹. В литературе также есть сведения о том, что «вопрос о единоверческом епископе был возбужден без всякого участия единоверцев митрополитом Филаретом и решен им положительно» в 1857 г.⁵², однако позже он изменил точку зрения на совершенно противоположную.

В проекте приговора (датирован 1864 г.), разработанного представителями московской буржуазии, нашли отражение наиболее злободневные аргументы, которыми единоверцы пытались

⁴⁸ Палкин А. С. Полемика представителей духовных элит единоверия о путях его развития в 1860-е гг. // Урал. ист. вестн. 2012. № 3. С. 66–72.

⁴⁹ Фактически проектов было три: московский, екатеринбургский и петербургский. Однако последние два проекта, по сути, дополняют или уточняют друг друга, представляя одно направление мысли, и далее в тексте работы они рассматриваются как один проект Казанцева–Верховского. См. их тексты: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 466. Л. 17–64об.; Ф. 832. Оп. 1. Д. 81. Л. 1–68об.

⁵⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 509. Л. 13.

⁵¹ См.: Палкин А. С. Единоверие глазами архиереев РПЦ (XVIII – начало XXI в.) // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Екатеринбург, 2010. С. 233–234.

⁵² Митрополит Филарет предлагал митрополиту Петербургскому Григорию учредить единоверческое епископство в качестве второго викариатства Московской епархии с наименованием нового викария Богородским и с подчинением ему единоверцев не только Московской епархии, но «по усмотрению, надобности и удобству и некоторых ближайших». Однако петербургский архипастырь отверг этот проект как вредный для православной церкви. См.: Медведев Д. Краткий очерк единоверия к столетию со времени его учреждения. Оренбург, 1900. С. 111.

убедить правительство даровать им епископа. Московские единоверцы подчеркивали связь со своими «отцами», подававшими прошение о дозволении им священства в 1799 г.⁵³ Итоговый вариант соглашения 1800 г. оказался совсем не таким, как ожидали староверы. Москвичи писали, что шестидесятилетний опыт «доказал нам неудовлетворительность в пасении нас одними нашими священниками без епископов, содержащих с нами одинаковые обрядовые убеждения». Эта «неудовлетворительность» доказывается и наличием «клятв»⁵⁴ собора 1666–1667 г. Московские единоверцы видели необходимость в создании единоверческого епископата для противодействия усиливающейся Белокриницкой иерархии⁵⁵. Содержать епископат планировалось за счет средств от выручки единоверческой типографии в Москве⁵⁶. Однако этому проекту было суждено остаться лишь проектом. 1 мая 1864 г. митрополит Филарет (Дроздов) после прочтения документа выступил категорически против подобных инициатив, и москвичи отказались от идеи подавать прошение первыми, однако в случае подачи просьбы кем-то другим они обещали ее поддержать⁵⁷.

На Урале также следили за московской ситуацией и параллельно разрабатывали свой вариант решения данной проблемы. Лидер екатеринбургских единоверцев Г. Ф. Казанцев не питал иллюзий по поводу настроений митрополита Филарета насчет епископа⁵⁸. Екатеринбургцы решились действовать через министра иностранных дел князя А. М. Горчакова, «великого дипломата» и «отечественника», который мог, по мнению И. Т. Верховского,

⁵³ См.: Пункты прошения московских старообрядцев на высочайшее имя об устройении самостоятельной старообрядческой (раскольнической) церкви // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 468–475 и далее.

⁵⁴ «Клятвы» – проклятия, которым подверглись старые обряды и их приверженцы на Московском соборе 1666–1667 гг. Отменены на Поместном соборе РПЦ 1971 г.

⁵⁵ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 70–71об.

⁵⁶ Там же. Л. 76об.

⁵⁷ Там же. Л. 49–50, 75–76об.

⁵⁸ Там же. Л. 52–52об.

«исправляя и просвещая воззрения правительства на старообрядство», повлиять на правительственное отношение к староверию, а также ходатайствовать перед императором об удовлетворении прошения единоверцев⁵⁹.

Руководителей екатеринбургского центра в стремлении получить отдельного епископа от господствующей церкви поддерживали собраты из Невьянска и Нижнего Тагила. Интересна позиция черنوисточинских единоверцев. Они, посоветовавшись с местными староверами (поповцами и беспоповцами), решили, что первых трех епископов (или на крайний случай одного) должны посвятить греческие Вселенские патриархи. Он должен быть рукоположен не из иерархии господствующей церкви, *«отпавшей от православия»* (курсив мой. – А. П.) со времен Никона. Эти слова многое говорят об «искренности» черنوисточинских единоверцев, де-факто оставшихся в старообрядчестве⁶⁰.

Наиболее оживленная, продуктивная и интересная дискуссия развернулась в переписке между Г. Ф. Казанцевым, представлявшим мнение и интересы верхушки единоверцев горнозаводского Урала, и единоверческим священником И. Т. Верховским, выступавшим от немногочисленной партии петербургских активных единоверцев (большая часть столичных единоверцев была на редкость пассивной и не осознавала своих конфессиональных интересов⁶¹). В письмах екатеринбургского купца и столичного священника были обстоятельно рассмотрены вопросы не только о единоверческом епископе и отмене «клятв» на старые обряды, но и о самой сущности единоверия.

Верховский в письме от 18 июня 1864 г. писал, что вера у церкви и старообрядцев одна, различия лишь в обрядах. Обрядовые

⁵⁹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 88.

⁶⁰ Там же. Л. 64–69об., 96–96об., 101–101об.

⁶¹ Столичные единоверцы были не готовы отстаивать свои интересы. Так, например, они позволили епархиальным властям забрать у себя чудотворную икону Тихвинской Божьей Матери. Эта икона стала источником немалых доходов прихода Исаакиевского собора. С такой же апатией петербуржцы относились и к идее создания единоверческого епископата. См.: Там же. Л. 18об.–19.

раздоры могут быть преодолены двумя способами: «или а) соглашением всех к одному обряду; или б) признанием с обеих сторон равночестности и равноправности обоих обрядств... Но единоверие не есть признание Российскими церковью и правительством равночестности и равноправности обоих обрядов. А потому не есть и примирение, а известная, на хитрости и невежестве основанная, правительственная мера...»⁶².

Тем временем более умеренные москвичи решились действовать традиционным способом. Они 23 июля 1864 г. побывали на приеме у митрополита Филарета. Митрополит им посоветовал просить о снятии клятв собора 1666–1667 гг. с участием Восточных православных патриархов (что фактически откладывало решение вопроса о клятвах на неопределенный срок), а также просить епископов, подконтрольных Синоду (удовлетворение этой просьбы было также маловероятно)⁶³. Факт подачи такого прошения вносил раскол в ряды единоверцев и явился весьма неприятным известием для Верховского и Казанцева⁶⁴. Компромиссное прошение московских единоверцев внесло раскол и в саму московскую общину. Однако к решительным действиям не были склонны ни сторонники, ни противники независимого старообрядческо-единоверческого епископата. Вот как прокомментировал эту ситуацию московский купец Андрей Дмитриевич Петров: москвичи «очень разъединены, одним словом, у них нет ни единства, ни крепкого духа, сфера этих людей деньги, деньги и деньги, они о другом и знать не хотят»⁶⁵.

Окончательный провал прошения о епископе состоялся вследствие «предательства» депутатов московских единоверцев в количестве 4 человек, представленных императору в Петербурге в декабре 1864 г. Они отказались отстаивать вопрос о старообряд-

⁶² ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 86–89об.

⁶³ Там же. Л. 97–97об.

⁶⁴ Там же. Л. 23–28об.

⁶⁵ Там же. Л. 31–32, 35–36об.

ческом епископе. Единоверие осталось на прежнем положении⁶⁶. Депутаты же, вернувшись в Москву, представляли это как победу, вследствие чего устроили благодарственный молебен и празднество. Большая часть московской единоверческой верхушки считала более рациональным поступиться религиозными интересами ради сохранения экономических⁶⁷.

На фоне прошения московских единоверцев, явившегося в сущности лишь актом изъявления верноподданнических чувств монарху⁶⁸, прошение Казанцева–Верховского о самостоятельной старообрядческой иерархии было воспринято как «неуместное домогательство», о чем было объявлено в предписании министра внутренних дел от 13 января 1865 г. Казанцев сетовал: «Безумие четырех московских самодуров разрушило все наши заветные надежды!!! – и добавлял: «Правду Наполеон I сказал: “От великого до смешного один шаг”. Австрияки восторженно торжествуют о нашей неудаче и надсмехаются над нами, и поделом!» Гаврила Фомич прекрасно понимал, что новое прошение откладывается на неопределенный срок, поскольку митрополит Филарет не собирается уходить на покой, а значит, ситуация не изменится как минимум до его кончины⁶⁹.

⁶⁶ См. об этом событии: Представление московских единоверцев государю императору // Странник. 1865. Т. 1, № 1. Отд. 4. С. 23.

⁶⁷ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 10–11, 15об.–16, 39–40, 43–44.

⁶⁸ Депутаты от московских единоверцев во главе с Аласиным были представлены императору еще раз 17 августа 1865 г. См.: Принятие депутации московских единоверцев // Странник. 1865. Т. 4, № 10. Отд. 4. С. 3–6; И. С. Депутация московских единоверцев к императору Александру II // Православное обозрение. 1865. Т. 16, № 3. С. 150–153.

⁶⁹ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 134–135. Дополнительным фактором, который мог уверить правительственные круги в правильности выбранного курса, стало присоединение к единоверию целого ряда видных представителей Австрийской иерархии в 1865–1866 гг. и нескольких десятков федосеевцев во главе с Павлом Прусским. См., напр.: О присоединении к православной церкви на правилах единоверия двух старообрядческих епископов с другими лицами // Калужские епархиальные ведомости. 1865. № 12. С. 333–334; *Iwaniec E. Z dziejow staroobrzędowcow na ziemiach Polskich XVII–XX w.* Warszawa, 1977. S. 132–134.

Такой поворот дела привел уже пожилого Гавриила Фомича в состояние уныния, в отличие от о. Иоанна Верховского, который воспринял отказ как очередной шаг к цели создания всестарообрядческой иерархии, равной православной по статусу⁷⁰. Эта идея вкупе с положительным отношением к австрийцам фактически означали разрыв Верховского с единоверческой церковью. С этого момента дороги екатеринбургского купца и столичного священника разошлись навсегда⁷¹.

Параллельно со старообрядческо-единоверческими мыслителями вопрос о единоверческом епископе обсуждали и иерархи господствующей церкви. Из 17 иерархов только 4 согласились с тем, чтобы предоставить единоверцам епископа или даже нескольких, а один преосвященный предложил поставлять в те епархии, где много единоверцев, викарного епископа, во всем подчиненного епархиальному архиерею (потому как у последнего не хватает времени посещать единоверческие приходы)⁷². В целом же господствовала консервативная позиция, озвученная митрополитом Филаретом (Дроздовым): «Единоверие не есть начало. Начало есть православие, а единоверие – распространение, развитие, движение сего начала к стороне раскола, с тою целью, чтобы отторженных от православной церкви возвратить к единству веры, церкви и священноначалия, с предоставлением им, по снисхождению, употреблять книги по изданиям предшествовавшим исправлению, и положенные в сих книгах обряды... ..При таком устроении единоверческой церкви, вступающим в нее предоставлено все, что могло быть допущено без нарушения чистоты православия. Идти далее значило бы не приближать к православию и к церкви отчужденных, а увлекать православие с правого пути, и благоустроенный мир церкви погружать в хаос раскольнических самочиний и нестроений»⁷³. В случае появления единоверческой иерархии,

⁷⁰ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 140–143об.

⁷¹ Там же. Л. 146об.

⁷² РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 48. Л. 37–38, 38 об.–39, 40–41 об., 51 об.–57.

⁷³ Там же. Л. 24 об.–25.

по мнению Филарета, возник бы ненужный «сепаратизм», который насаждает И. Т. Верховский, пытающийся своими проектами «прельстить единоверцев»⁷⁴. Мнение митрополита Филарета стало определяющим на протяжении более чем полувека. Консервативная, интеллектуально обоснованная и подкрепленная огромным личным авторитетом позиция нашла своих продолжателей и среди большей части иерархии РПЦ, и среди апологетов единоверия, не посвященных в архиерейский сан (о. Павел Прусский (Леднев), профессор Н. И. Субботин).

Интересно отметить, что помимо вышеупомянутой консервативной традиции в обществе и церкви довольно сильно было влияние реакционной позиции. Вплоть до последней четверти XIX в. большинство архиереев (не говоря о простых священниках) считали единоверие «тем же расколом». В церковной периодике и самих правилах митрополита Платона официально декларировалось неравенство единоверия с православием.

К середине 1860-х гг. импульс, приданный единоверию в николаевские годы, стал сходить на нет. Для развития единоверия были необходимы яркие события, которые могли бы продемонстрировать его необходимость и укрепить его изнутри. В 1860-е гг. произошел целый ряд обращений ярких деятелей старообрядчества, что всколыхнуло как общества старообрядцев различных согласий, так и прессу, получившую возможность открыто обсуждать различные вопросы общественной и религиозной жизни. Влияние этих событий на существование единоверия было определяющим вплоть до первой половины 1870-х гг. и в некоторой мере ощущалось до 1890-х гг.

В начале 1865 г. несколько влиятельных лиц из состава Белокриницкой иерархии изъявили желание стать единоверцами. Непосредственное участие в их переходе принимал митрополит Филарет, неоднократно лично беседовавший с ними. Архипастырь сам хотел совершить чин присоединения, но по состоянию

⁷⁴ РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 48. Л. 25–27об.

здоровья не мог, и поручил это дело епископу Дмитровскому Леониду. 23 июня 1865 г. состоялось присоединение к единоверию «австрийцев»: епископов Онуфрия Браиловского и Пафнутия Коломенского, священноинока Иоасафа, архидиакона Филарета, служившего у митрополита Кирилла, и иеродиакона Мелхиседека⁷⁵. В августе следующего 1866 г. приняли единоверие еще два служителя Белокриницкой иерархии: архимандрит Викентий и иеродиакон Геннадий⁷⁶.

Наиболее значимой фигурой в единоверии стал Павел Прусский (в миру Петр Иванович Леднев) (1821–1895). Он был настоятелем федосеевского монастыря в Войнове на территории Пруссии. Официально пост настоятеля Павел занимал с 1852 по 1867 г. Он сумел в довольно короткий срок привести монастырь к процветанию, показав себя как умелый администратор и сильный духовный деятель. Под его руководством монастырь стал известен и его влияние охватывало огромную территорию от Сувалок до Петербурга и Волги⁷⁷. Постепенно взгляды Павла эволюционировали от федосеевских к более умеренным поморским, а затем и к поповским, хотя Павел активно полемизировал с «австрийцами»⁷⁸.

Оживленная полемика, которую вел беспокойный игумен Войновского монастыря, стала одной из главных причин открытия Павлом собственной типографии, фактическим хозяином которой был его ученик Константин Ефимов Голубов (Чайков)⁷⁹. К. Е. Голубов был издателем и редактором, переписывался с А. И. Герценом и Ф. М. Достоевским. Голубов был верным соратником Павла Прусского⁸⁰. В 1867 г., после окончательного отъезда Павла Прус-

⁷⁵ О присоединении к православной церкви на правилах единоверия... С. 333–334.

⁷⁶ О присоединении к единоверию из раскола иеродиакона Геннадия и архимандрита Викентия // Калужские епархиальные ведомости. 1866. № 17. С. 534.

⁷⁷ *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach Polskich... S. 122–124.

⁷⁸ *Ibid.* S. 125–127.

⁷⁹ См. о нем: *Iwaniec E.* Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia: karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku. Białystok, 2001.

⁸⁰ *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach Polskich ... S. 124.

ского из Войнова, Голубов принял единоверие и, получив разрешение российского правительства, переехал в Псков, где продолжил заниматься книгоиздательством. В Пскове он стал единоверческим священником, затем благочинным, занялся миссионерством⁸¹.

Переселение Голубова в Псков сопровождалось определенными сложностями. Проблемы возникли в связи с неопределенностью статуса типографии Голубова, в которой печать осуществлялась «славянскими» буквами. Этот факт признавался митрополитом Филаретом положительным, поскольку издания, напечатанные церковно-славянским шрифтом, пользовались популярностью у староверов, в то время как к книгам гражданской печати они относились с подозрением. Но книгопечатание «славянскими» буквами являлось привилегией синодальной типографии. Возможность объединения голубовской типографии с единоверческой отрицалась вследствие нежелания единоверцев. По мнению московского митрополита, единоверческая типография «мирная, и их издания покупают раскольники; а если от нее будут выходить книги полемические, тогда раскольники будут чуждаться ее изданий; а вследствие сего раскольники найдут выгоду и получают побуждение заводить тайные типографии, которые при слабом действовании полиции, могут действовать ко вреду православия и единоверия»⁸². Выход из этого затруднения митрополит Филарет видел такой. Голубев должен подать прошение в Синод о разрешении устроить типографию для печатания «вразумляющих

⁸¹ *Iwaniec E.* Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje // *Zeszyty naukowe uniwersytetu Łódzkiego. Seria I. Nauki humanistyczno-społeczne.* Z109. Łódź, 1976. S. 69–70; *Вознесенский А. В., Мангилев П. И., Починская И. В.* Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918) : материалы к словарю. Екатеринбург, 1996. С. 37–38, 59–60.

⁸² Письмо митрополита Филарета о принятии прусского подданного единоверца Константина Голубева в русское подданство и о дозволении ему перевести свою типографию из Пруссии в Россию. 17 марта 1867 г. // *Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. (Собранные и снабженные пояснительными примечаниями Л. Бродским).* М., 1905. С. 301.

книг и статей» с тем, чтобы печатание происходило «более употребительными для предполагаемых читателей буквами... Св. Синод, кажется, мог бы допустить существование сей типографии на представленных условиях, по примеру единоверческой»⁸³. Святитель Филарет решил, что можно допустить типографию Голубева на следующем положении: определенный репертуар и шрифт, подконтрольность двум «надзирателям из духовенства» (фактически цензорам)⁸⁴.

Заслуживает внимания и оценка архипастырем известного миссионерского издания «Истина» и личности его создателя, К. Е. Голубова: «Что касается до книжки “Истина”, она благонамеренна, но язык и слог ее показывает писателя, который не получил правильного образования, и несколько образовал себя случайными средствами. Речь его частью неправильна, тяжела, неясна. Его дело взвесить свои силы, достанет ли их для действия на читателей христианско-философскими размышлениями, как доставало для действия на раскольников, рассуждениями, приличными к их понятиям и свидетельствами старопечатных книг»⁸⁵. Впрочем, впоследствии Синод достаточно высоко оценил новый единоверческий журнал. Указами от 20 ноября 1868 г. за № 80 и от 5 сентября 1870 г. за № 52 он был рекомендован «как руководство в полемике с раскольниками», а практикующий миссионер о. Иоанн Коробкин называл его даже «лучшим руководством по борьбе с расколом»⁸⁶.

В 1866 г. Павел окончательно решил перейти в единоверие, установил контакты с принявшими единоверие австрийцами. Так-

⁸³ Письмо митрополита Филарета о принятии прусского подданного единоверца Константина Голубева... С. 302–303.

⁸⁴ Мнение митрополита Филарета о дозволении единоверцу прусскому подданному Константину Голубеву перевести свою типографию из Пруссии в г. Псков или Динабург. 8 июня 1867 г. // Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского... С. 306.

⁸⁵ Там же. С. 306–307.

⁸⁶ *Коробкин И., свящ.* Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви // Духовная беседа. 1876. Т. 2. С. 21–23.

же ему удалось склонить на свою сторону часть братчиков. По приезде в Москву он осел в Никольском единоверческом монастыре, созданном на Преображенском кладбище в 1865–1866 гг. Здесь, в монастыре, на него непосредственное влияние оказал митрополит Филарет. 25 февраля 1868 г. Павел и 15 прибывших его сторонников приняли единоверие. А уже через год о. Павел стал настоятелем Никольского монастыря и занимал эту должность до конца жизни⁸⁷. На протяжении четверти века монастырь и его настоятель играли важнейшую роль в распространении единоверия не только в Москве, но и в других регионах Российской империи⁸⁸.

Единоверие, получив поддержку в виде искренне присоединившихся крупных деятелей раскола, получило также и новый импульс для развития. Однако, говоря о событиях 1860-х гг. и отмечая их несомненное значение, не следует преувеличивать важность перехода в единоверие группы старообрядческих иноков и священнослужителей для распространения единоверия в масштабах всей страны. Единоверие по-прежнему было крайне непопулярно в старообрядческой среде.

Для единоверия 1870-х гг. большое значение имел вопрос о так называемых «нуждах единоверия». «Нужды единоверия» – это набор требований, который, по мнению единоверцев, должен был укрепить их положение. «Нужды», фактически появившиеся едва ли не с самого начала существования единоверия и давно уже «витающие в воздухе», документально были оформлены единоверцами только в 70-е гг. XIX в.

Интеллектуальная общественность заговорила о единоверии в связи с диспутами, проходившими в петербургском отделении Общества любителей духовного просвещения в 1873 г. Споры эти

⁸⁷ *Iwaniec E. Z dziejow staroobrzędowców na ziemiach Polskich ...* S. 132–134. Об организации монастыря см.: Из ненапечатанных мнений и отзывов Московского митрополита Филарета / сост. Л. Бродский. СПб., 1908. С. 32–49.

⁸⁸ Павел Прусский много ездил по стране, ведя миссионерскую деятельность среди старообрядцев. См.: Из Нижне-Чирской станицы. Путешествие о. Игумена Павла Прусского // Донские епархиальные ведомости. 1879. № 7. Неофиц. отд. С. 264–271.

были о единоверии, его статусе и каноничности. В центре дискуссии встал вопрос о «клятвах» (проклятиях) собора 1667 г. и их противоречии с правилами единоверия. «Клятвы» издавна смущали староверов, желавших присоединиться к единоверию, смущали они и самих единоверцев. Но впервые в обществе за отмену клятв выступил ни кто-то из единоверцев, а православный – Третий Иванович Филиппов (1825–1899), публицист и литературный деятель. Третий Иванович спорил с крупнейшими учеными и знатоками раскола: И. В. Чельцовым, И. Ф. Нильским, Н. И. Субботиным и др. Интересно отметить, что изданные тексты речей Т. И. Филиппова (хотел он того или нет) пользовались огромной популярностью среди старообрядцев и, вероятно, уверили многих из них в неканоничности единоверия и противоречии русской церкви самой себе. То есть, говоря о «нуждах единоверия», Филиппов невольно поддерживал староверов, а те использовали его произведения для споров с единоверческими священниками и православными миссионерами⁸⁹. Подобное положение дел обнажило все изъяны единоверия как искусственного явления, плохо вписывающегося в церковную структуру. В подобных условиях единоверцы, надеясь на изменение своего положения, и сами начинают выражать свои интересы.

Поводом к последующей дискуссии послужили прошения, оформленные «единоверцами, собравшимися из разных мест России» на Нижегородской ярмарке (1877, 1878 гг.) и московскими единоверцами (1878, 1879 гг.)⁹⁰. Их прошения содержали требования, направленные на сближение статуса единоверия с православием. Основными из них были следующие: 1. Богослужение по старым книгам или книгам, выпущенным единоверческой типографией в Москве. На местах пастыри нередко нарушали этот пункт, пытаясь

⁸⁹ Боченков В. Истина историческая против истины миссионерской. К истории отмены клятв собора 1667 г. // Церковь. 2004. Вып. 6. С. 50–59.

⁹⁰ Съезд представителей единоверия // Церковный вестн. 1878. № 35. С. 17–18; По поводу ходатайства единоверцев об исправлении существующих для единоверческих церквей правил // Православное обозрение. 1879. Т. 3, № 11. С. 631–634.

вводить «новые» обряды⁹¹. 2. Изменение 5-го пункта правил единоверия: разрешить принятие в единоверие официально записанных в православие старообрядцев, если те не принимали таинства более 5 лет. 3. Изменение 11-го пункта: приобщение Таинств должно быть взаимным и беспрепятственным (требование уравниения единоверия с православием). 4. Принятие в единоверческие школы и училища детей православных (опять требование уравниения). 5. Отмена клятв соборов 1666–1667 гг. (постоянными их разъяснениями со стороны церкви единоверцы не удовлетворялись). 6. Разрешение помянуть монарха и его семью по старым (титул царя) или по новым синодальным формам (титул императора). 7. Призыв к миру и чтобы не было взаимной хулы. Очевидно, этот пункт тоже постоянно нарушался⁹².

Таким образом, «нужды единоверия» содержали не только требования большей свободы и независимости при сохранении единства с православной церковью, но и элементарные просьбы об исполнении уже достигнутых договоренностей, что свидетельствует о несоблюдении правил митрополита Платона самой церковью⁹³.

«Нужды единоверия» вызвали широкий резонанс среди представителей интеллигенции. Они получили негативные отзывы некоторых профессоров духовных академий⁹⁴. Отзывы стали основой для формирования общественного мнения по этому вопросу

⁹¹ См. об этом: По поводу нововведений в некоторых единоверческих церквях // Московские епархиальные ведомости. 1878. № 4. С. 45–47; К вопросу о нуждах единоверия // Православное обозрение. 1878. Т. 1, № 2. С. 329–332; *Майоров Р. А.* Дискуссия по вопросу о форме приобщения Святых Христовых Таин в московском Троице-Введенском единоверческом приходе // Старообрядчество: История. Культура. Современность. М., 2005. Т. 2. С. 76–85.

⁹² О единоверии. Б. м., б. г. (не ранее 1878). С. 1–7.

⁹³ О том, что положение не сильно изменилось и через 30 лет, а единоверцев продолжали угнетать власти, свидетельствует письмо единоверцев г. Николаева 1909 г. (Справочный фонд ЛАИ УрФУ. 1126/Пб).

⁹⁴ О единоверии. С. 7–43 (пагинация 1: проф. Ивановский); С. 2–20 (пагинация 2: проф. Нильский); С. 1–24 (пагинация 3: проф. прот. Воскресенский).

в печати в 1870 – 1880-е гг. В церковной прессе доказывалось, что «нужды единоверия» и борьба единоверцев за свои права – это не более чем происки «неискренних», «склонных к расколу» единоверцев, чуждающихся православной церкви⁹⁵. В некоторых статьях утверждалось, что единоверия больше «мнимого», чем «настоящего», что некоторые единоверцы не принимают благословения и не пускают архиереев в храмы⁹⁶. В связи с этим пропагандировалась идея единства православной и единоверческой церковей, вследствие чего отрицалась необходимость отмены клятв собора 1666–1667 гг. (клятвы положены не на обряды, а на противящихся церкви, следовательно, на единоверцев не распространяются)⁹⁷.

«Нужды единоверия» явились толчком к консолидации единоверцев, начавших осознавать себя как особую религиозно-культурную группу, имеющую определенные общие интересы, главным из которых было преодоление состояния стагнации, в котором оказалось единоверие с 1870–1880-х гг. В 1860–1870 гг. начали формироваться основные направления внутри самого единоверия. Их представители полагали, что единоверие нуждается в более или менее серьезных реформах и уступках со стороны РПЦ, однако каждое направление видело свой путь выхода из кризиса. Можно выделить три основных течения единоверия: консервативное (во второй половине 1860–1890-х гг. его главными представителями были о. Павел Прусский и о. Ксенофонт Крючков, таких же взглядов на единоверие придерживался и Н. И. Субботин), господствовавшее в течение всего XIX в.; радикальное (о. И. Т. Верховский),

⁹⁵ К вопросу о нуждах единоверия // Православное обозрение. 1878. Т. 1, № 2. С. 323–332.

⁹⁶ Взгляд архипастыря на единоверие // Церковный вестн. 1883. № 41. С. 6.

⁹⁷ Архипастырское наставление священнослужителям единоверческого прихода об отношении единоверцев к православным // Руководство для сельских пастырей. 1875. Т. 1, № 5. С. 156–162; Значение единоверия: Слово высокопреосвященнейшего Сергия, архиепископа Казанского, по освящении единоверческой церкви (говорено в Курской епархии) // Душеполезное чтение. 1880. Т. 1, № 4. С. 430–432; Об единоверцах // Странник. 1880. Т. 3, № 9–10. С. 215–216; Отношение архипастырей к старому обряду // Церковный вестн. 1883. № 10. С. 3–5.

оформившееся в 1860-е гг.; а также реформистское (о. С. И. Шле-ев), появившееся позже – в начале XX в. В данную классификацию намеренно не включены «неискренние единоверцы», т. е. старо-веры, лишь формально приписанные к единоверию, а на деле не изменившие своей религиозной принадлежности. Подобное реше-ние обусловлено тем, что последняя группа не считала себя едино-верцами и не разделяла их интересов.

В ходе споров 1870-х гг. подтвердилось господство консерва-тивного, лояльного государству и церкви единоверия, сохраняв-шееся до начала XX в. Известный апологет единоверия архиман-дрит Никольского единоверческого монастыря о. Павел Прусский совместно с профессором духовной академии Н. И. Субботиным разработали свой проект выхода из кризиса⁹⁸. Они предлагали уравнивать в правах единоверие с православием, для чего предпо-лагалось изменить или отменить некоторые пункты митрополита Платона. В целом этот проект выражал чаяния официальной церк-ви, которая малыми и запоздалыми уступками пыталась удержать единоверие на плаву. Данное направление в литературе получило также название «миссионерского», поскольку его представители активно занимались проповедью среди староверов. Н. И. Суббо-тин издавал журнал «Братское слово», сегодня являющийся инте-реснейшим историческим и историографическим источником.

Чтения о «нуждах единоверия» явились своеобразной лак-мусовой бумажкой. Негибкая и консервативная реакция властей и церкви на попытки установления диалога представителями ин-теллектуальной элиты единоверия окончательно показала невоз-можность реформирования единоверия, еще больше усугубляя кризисные явления на местах. С конца 1870-х гг. единоверие во-шло в состояние стагнации. Суть его в том, что к этому времени в единоверии возникла тупиковая ситуация. Оно не устраи-вало официальную церковь, потому что не обеспечивало весомого роста ее паствы за счет выходцев из числа старообрядцев, кроме

⁹⁸ О единоверии... (пагинация 4: проф. Субботин). С. 7–14.

того, синодальные иерархи в большинстве своем не доверяли самой идее единоверия⁹⁹, полагая, что Синод и так сделал слишком много уступок¹⁰⁰. Старообрядцами же единоверие по-прежнему воспринималось как «ловушка»¹⁰¹.

В конце XIX – начале XX в. проблемы единоверия активно обсуждались на миссионерских съездах РПЦ. В этих дискуссиях центральными были вопросы о «нуждах» единоверия и о значимости единоверия для миссионерской работы. Удивительно, но созданное именно для обращения «раскольников» в православие единоверие практически не использовалось миссионерами¹⁰². Причины этого видятся в недостаточной гибкости последних, их нежелании проникаться идеями единоверия, которым они не доверяли, нежелании вплотную соприкасаться со старообрядческой культурой и обрядами. Кроме того, борьба единоверцев за свои права воспринималась многими деятелями церкви как стремление к сепаратизму и уходу в раскол. Тем не менее в ходе работы съездов единоверцам удалось добиться значительных уступок.

Вопрос о равноправии¹⁰³ единоверия и православия, впервые поставленный в 1873 г., был решен только благодаря принятию по-

⁹⁹ Так, например, Никанор, епископ Уфимский, при посещении единоверческой церкви нашел множество несоответствий в старых книгах даже между собой и доказывал единоверцам необходимость исправлений старопечатных книг. См.: Взгляд архипастыря на единоверие // Церковный вестн. 1883. № 41. С. 5.

¹⁰⁰ Соображения преосвященного Агафангела касательно облегчения порядка и условий перехода из раскола в единоверие // Руководство для сельских пастырей. 1882. Т. 3, № 40. С. 127–132.

¹⁰¹ См.: Единоверие и раскол // Духовная беседа. 1863. Т. 17, № 7. С. 209.

¹⁰² См. об этом: *Лезатов И.* О современных нуждах единоверия и о мерах для сближения старообрядцев с Православною церковью. Архангельск, 1905; *Суслова Л. Н.* Миссионерская деятельность православных священнослужителей среди западносибирских старообрядцев во второй половине XIX – начале XX в. // Уральский археографический альманах. Екатеринбург, 2005. С. 212–243.

¹⁰³ Периодически представители официальной церкви проводили совместные богослужения с единоверческими священниками для того, чтобы продемонстрировать равенство и единство официального православия и единоверия. См., напр.: Торжество единоверия в подмосковном селе Коломенском // Братское слово. 1884. № 16. С. 332–337. О важнейших для единоверия церемониях начала XX в.

становлений 1885 и 1894 гг., указывающих, чтобы единоверцев во всех документах отмечали как православных¹⁰⁴. Приравнение единоверцев к «раскольникам» может показаться довольно странным, если рассматривать единоверие в соответствии с правилами митрополита Платона. Однако в действительности все было совсем иначе. «Истинных» (т. е. придерживающихся правил митрополита Платона) единоверцев было не так уж много. Большая часть поборников старой веры, принявших единоверие, оставались по сути своей староверами, «раскольниками»¹⁰⁵, и продолжали жить, молиться, вести себя по-прежнему, к тому же не ассоциировали себя с единоверием и относились к «истинным» единоверцам весьма враждебно. Поэтому нет ничего удивительного в том, что единоверцев относили к расколу и даже выделяли в отдельный старообрядческий толк – «новопоповщину». «Искренние» единоверцы продолжали находиться в промежуточном состоянии, испытывая давление как со стороны староверов, так и со стороны православных. Такое отношение к единоверию не способствовало его процветанию.

В 1890 г. единоверцы вновь ходатайствовали перед властями об учреждении у них епископата: три единоверческих епископа (находящихся в Москве, Уральске и Екатеринбурге) должны были быть в подчинении православных архиереев, также они просили отменить клятвы собора 1666–1667 гг.¹⁰⁶ Однако власти, как и прежде, оставили эти прошения без внимания.

Для лучшего понимания развития единоверия необходимо обратиться к работам старообрядческих полемистов, формиро-

см.: Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 201–223.

¹⁰⁴ Белоликов В. З. К вопросу о единоверии. Киев, 1917. С. 7–8.

¹⁰⁵ Миссионерский съезд 1898 г. пришел к выводу, что «из всех, числящихся в единоверческих приходах, единоверцев, только пятая часть могут быть названы по своим действительным убеждениям и настроению единоверцами». См.: *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 192.

¹⁰⁶ Шлеев С. И., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 289–291.

вавших отношение рядовых старообрядцев к идее единоверия. Староверы-полемисты подходили к данному вопросу серьезно, вдумчиво изучали Священное Писание и творения Святых Отцов, приносили множество книг на собеседования¹⁰⁷, а также создавали специальные «практические руководства беседовать с миссионерами» для «юных», представлявшие сборник выписок из Священного Писания и Священного Предания¹⁰⁸.

Наиболее известными борцами против единоверия были Иван Иванович Зыков (1837–1913) – член зуевской поморской общины в Подмоскowie, Дионисий Васильевич Батов¹⁰⁹ (1825–1910) – наставник тульских поморцев и Лев Феоктистович Пичугин (1859–1912) – один из наиболее значимых лидеров поморщины, споривший с синодальным миссионером Ксенофонтом Крючковым¹¹⁰.

В древлехранилище Лаборатории археографических исследований УрФУ хранятся два памятника антиединоверческого содержания, созданные И. И. Зыковым: «Беседа старообрядца Ивана Иванова Зыкова с игуменом Павлом Прусским, состоявшаяся в 1876 г.»¹¹¹ и «Разбор книжки, присланной от Павла Прусского на имя Зыкова», 1880 г.¹¹² Также здесь хранятся 3 сборника гек-

¹⁰⁷ См., напр.: ОР БАН. Дружинин. 1045. Л. 2–2об.

¹⁰⁸ Там же. 1047.

¹⁰⁹ См. о нем: *Скворцов Д.* Тульский поморский наставник Денис Васильев Батов (по поводу его смерти). Тула, 1911; *Хвальковский В. Н.* Дионисий Васильевич Батов: (Биографический очерк) // Второй Всерос. собор христианского поморского церковного общества. М., 1913. С. 167–189. Стиль произведений Д. В. Батова отличался «плетением словес» и своеобразной полемической терминологией: «ослоумный», «скотоумный», «толпа скотоумов», «слепоумный слеповод», «гордоумый», «буеслов», «дикуум», «русский выродец, превратившийся в офрануженную гадину» (в адрес старовера, принявшего единоверие), «глумослов», «детоумый», «гордоумые и злоревнивые либералы», «ослоумый либерал», «глухие аспиды». См.: *Скворцов Д.* Тульский поморский наставник Денис Васильев Батов... С. 8.

¹¹⁰ См.: ОР БАН. Дружинин. 1044, 1045.

¹¹¹ ЛАИ УрФУ. XII.180р/4389.

¹¹² ЛАИ УрФУ. V.1р/536. Л. 1–113 об. Экземпляр гектографа этого произведения хранится: ОР БАН. Дружинин. 1055.

тографов, содержащих произведения, направленные против единоверцев, созданные Д. В. Батовым. В первый сборник¹¹³ входят «Вопросы старообрядческим униатам», «Третье 1894 г. униатское ратоборство», «На премудрую слепоту старообрядческих униатов», «Ратоборство с Е. Шустовым», «Униатское ратоборство 14 мая 1895 г.»; во второй¹¹⁴ – «Ожесточенность и хула вероизменников. На ратоборство старообрядческо-униатского энергичного приверженца и полемиста», «Нововозникшей в г. Туле от 1895 г. старообрядческой унии, слывающей под названием единоверцев путеводителю нарицаемому священнику Дементию Ерофеевичу Холопову»; в третьем сборнике содержатся неполные экземпляры последних двух произведений¹¹⁵.

Несмотря на то, что рассматриваемые памятники были написаны в Центральной России, бытовали они за тысячи километров от места создания – на Урале. Это свидетельствует о том, что авторы имели авторитет среди старообрядцев (прежде всего, поморцев) по всей стране. Данные произведения активно и вдумчиво изучались – об этом говорят многочисленные пометы на полях, подчеркнутые читателями наиболее значимые части текста.

Авторы полемизируют со своими бывшими собратьями по вере, принявшими единоверие. Так, И. И. Зыков спорит с Павлом Прусским (1821–1895) – бывшим федосеевским наставником, который, как отмечалось выше, некоторое время принадлежал к согласию поморцев-брачников, после чего перешел в единоверие и стал одним из главных его проповедников. Д. В. Батов дискутирует с известным синодальным миссионером единоверческим протоиереем Ксенофонтом Никифоровичем Крючковым (1842–1909) и тульским единоверческим священником Д. Е. Холоповым – бывшими поморцами, обличает представителей поморских семей Тулы, совершивших вероотступничество. Также И. И. Зыков

¹¹³ ЛАИ УрФУ. V. 52p/1004. Л. 85–90 об.; Л. 99–106 об.; Л. 115–118 об.; Л. 127–128 об.; Л. 129–131 об.

¹¹⁴ Там же. V. 46p/826. Л. 67–81.; Л. 125–175 об.

¹¹⁵ Там же. XXVI. 9p/5366.

активно полемизировал с членами миссионерского Братства Московского Св. Петра Митрополита: Я. И. Максимовым, Е. Т. Смирновым, И. И. Максимовым, В. С. Савиным, И. И. Горюновым, С. М. Кулешкиным и др.¹¹⁶

Можно выделить ряд направлений, по которым Зыков, Батов и Пичугин критикуют единоверие:

1. Обвинения против официальной церкви в целом. Единоверие здесь критикуется не как самостоятельное явление, а как институт господствующей церкви, отошедшей от «истинной» веры в середине XVII в. Анализ решений соборов 1666–1667 гг. занимает важное место в системе доказательств неправоты господствующей церкви.

2. Восприятие единоверия как «новообразовавшейся унии из XIX века», как искусственно созданного явления, существование которого противоречит постановлениям самой официальной церкви. Главным аргументом в этом вопросе является наличие «несправедливых», «беззаконных» и «убивательных» «клятв» (проклятий), наложенных на старые обряды. То есть если единоверцы придерживаются старых обрядов, то они попадают под действие этих клятв. Таким образом, доказывается абсурдность самого существования единоверия.

3. Критика противоречивых и неправильных, по мнению полемистов, высказываний и действий единоверцев-оппонентов. Такие поступки интерпретировались как свидетельство «неправильной» веры. Так, например, касаясь крайне важного вопроса о браке, перешедший в единоверие и принявший священство поморец Д. Е. Холопов заявлял о незаконности поморских браков, хотя сам женился, будучи поморцем. В связи с этим Батов замечал, что Холопов сам себе противоречит, что его собственный брак незаконный, а следовательно, он не может быть священником¹¹⁷.

4. Авторы выставляют напоказ свое неравное положение по сравнению с православными и единоверческими миссионерами.

¹¹⁶ ОР БАН. Дружинин. 1052, 1054, 1065.

¹¹⁷ ЛАИ УрФУ. V. 46р./826. Л. 67–81.; Л. 125–175об.

В своих трудах староверы писали о том, что записи бесед публикуются в периодических изданиях с многочисленными искажениями слов защитников староверия, а публикации опровержений дожидаться невозможно¹¹⁸. В предисловии к «Разбору книжки...» Зыков особо подчеркивает это. У игумена Павла книги расходятся многочисленными тиражами, доступны читателю, а Зыков не может издать свои труды. В послесловии к этому же произведению Зыков саркастически просит Павла издать свои сочинения, пообещав все расходы взять на себя и еще доплатить 25 руб. Батов в другой своей работе «Броня правды»¹¹⁹ рассуждает о цензуре, которая утверждает «вредные», «неправильные» книги, но не пропускает старообрядческие. А пользование нелегальной литературой во время диспутов могло иметь тяжелые последствия как для полемиста, так и для издателя. Показывая неравноправное, приниженное положение старообрядчества, авторы доказывали истинность своей «церкви», основываясь на известном убеждении староверов о том, что истинная церковь должна быть гонима¹²⁰.

Неприятно единоверия способствовали и описания поведения единоверческих и православных миссионеров во время споров со староверами. Пренебрежительное отношение священников к «простецам»-старообрядцам, угрозы арестовать и сослать на каторгу оппонента, нежелание слушать собеседника¹²¹ – все это не способствовало росту популярности единоверия. Единоверческих миссионеров и борцов со старообрядчеством обвиняли в корыстолюбии, а сам факт миссионерства староверы объясняли заимствованием от католиков¹²².

В общих чертах отношение староверов к единоверию достаточно точно описал священник, выпускник Казанской духовной

¹¹⁸ ОР БАН. Дружинин. 524. Л. 1–8; 1055. Л. 112–114; Белокр. 100. Л. 6об.–8.

¹¹⁹ ЛАИ УрФУ. XXVI. 9р/5366. Л. 1–4.

¹²⁰ Не забывали староверы и прежние николаевские гонения. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 406. Л. 1–16об.

¹²¹ ОР БАН. Дружинин. 1040. Л. 54об.–55об; 1044. Л. 25–26.

¹²² Там же. 1056. Л. 18–18об.; 1080. Л. 64–64об., 68–68об.

академии М. П. Чельцов: «Степень же неприязни к единоверию со стороны раскольников была очень велика с самого начала существования единоверия; таковою она остается и теперь»¹²³. В целом можно утверждать, что единоверческие миссионеры проиграли борьбу старообрядческим полемистам, хотя в единичных случаях им удавалось обращать старообрядцев в единоверие.

Консервативные и реакционные тенденции, главенствовавшие в официальной церкви, не позволили ей с достаточной эффективностью провести реформы единоверия и поднять его авторитет в обществе, усилить интерес к нему среди старообрядцев, приспособить его к новым историческим условиям начала XX в. В итоге в результате изменения конфессионального законодательства 1905–1906 гг. единоверие оказалось в весьма непростом положении. Манифест о веротерпимости окончательно легализовал старообрядчество и дал староверам такие же права в сфере религии, как и всему населению России. Таким образом, был нанесен удар по единоверию, которое фактически потеряло свое значение. Старообрядцы, и до того не особо стремившиеся в «ограду церкви», окончательно потеряли всякий интерес к единоверию.

В таких условиях достаточно закономерным было появление нового, реформистского направления единоверия. Необычный план реформирования единоверия был предложен протоиереем И. Легатовым, долгое время служившим миссионером. Он создал свой проект реформы единоверия¹²⁴, который был теснейшим образом связан с миссионерством. Неудачи единоверия автор видит в его «стесненности», а значит, для успехов единоверия необходимо «развязать» ему руки. Под этим автор подразумевает разрешение православным переходом в единоверие, снятие «клятв», введение старого обряда наравне с новым, создание единоверческого

¹²³ Чельцов М. П. Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. – 27 октября 1900 г. : очерки из истории единоверия. СПб., 1900. С. 51.

¹²⁴ Легатов И. О современных нуждах единоверия и о мерах для сближения старообрядцев с Православною церковью...

епископата и т. д. Только так, считает Легатов, возможно восстановление церковного единства. Однако этот проект, требующий ломки вековых устоев, так и остался проектом одиночки и вряд ли мог бы когда-нибудь осуществиться.

Успешнее был похожий, но более умеренный проект единоверческого протоиерея Симеона Шлеева (впоследствии первого единоверческого епископа Симона, священномученика), выпускника Казанской духовной академии, петербургского священника¹²⁵.

Отец Симеон возглавил движение за реформирование единоверия в России. Его проект заключался в том, что для выхода из кризиса предлагалось поставить самостоятельного единоверческого епископа, который должен был стать главой всех единоверцев России, представлять их интересы в Синоде и находиться в его подчинении. Проект этот подавался дважды: в 1905 г. (от столичных единоверцев) и в 1907 г. (от единоверцев 120 приходов 31 епархии)¹²⁶. Эта мысль проходит красной нитью через книги о. Симеона. По сути, он вернулся к чаяниям староверов конца XVIII в., искавших компромисса с официальной церковью. Однако даже этот вариант казался многим представителям церкви и церковной общественности неприемлемым. Многие считали проект Шлеева проявлением сепаратизма и шагом к разрыву единоверцев с церковью, священника приравнивали к И. Т. Верховскому, называли «раскольником». Однако о. Симеон пользовался уважением и авторитетом в делах, касающихся единоверия. Во втором десятилетии XX в. он стал лидером и выразителем интересов большей части «искренних» единоверцев в масштабах всей страны.

Необходимо отметить, что активные действия единоверцев в определенной мере были обусловлены наметившимися переменами в самой синодальной церкви, также находившейся в со-

¹²⁵ См. его краткую биографию: *Зими́на Н. П.* Путь на Голгофу: Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского. М., 2005. Т. 1. С. 14–21.

¹²⁶ *Шлеев С. И., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии... С. 335–436; *Бродский Л.* К вопросу об единоверческом епископе (историческая справка) // Христианское чтение. 1906. № 6. С. 909–910; РГИА. Ф. 1276. Оп. 3. Д. 930.

стоянии кризиса и застоя. Единоверцы активно включились в деятельность предсоборного присутствия, а также осваивали новые формы самоорганизации, что выразилось в проведении Вятского (1908), Московского (1909) и двух всероссийских единоверческих съездов 1912 и 1917 гг.¹²⁷ В ходе работы съездов победили сторонники о. Симеона Шлеева, интеллектуальная элита единоверцев смогла окончательно консолидироваться, появилась единоверческая идентичность, и в ходе Поместного собора 1917–1918 гг. единоверцы добились учреждения единоверческого епископата¹²⁸. Однако естественное развитие единоверия было прервано революционными потрясениями и Гражданской войной.

Показателем нарастающей сплоченности единоверцев и осознания ими своей идентичности может служить и тот факт, что единоверцы участвовали в общественно-политической жизни страны. Так, в ходе первой русской революции они занимали консервативные позиции, а требование рукоположения епископа входило в их политический манифест¹²⁹. Данная деятельность усилилась с началом Первой мировой войны. Инициатива в этом деле принадлежала сильным петербургским общинам, которые стремились стать во главе всех единоверцев страны, чтобы координировать их действия в это трудное для всех время¹³⁰. Но самосознание единоверцев, приведшее их к порогу создания всероссийской организации, формировалось не одномоментно. Оно было обусловлено всем предыдущим развитием единоверия, а также поиском путей выхода из состояния стагнации, преодоления кризисных явлений и борьбой за свои права.

¹²⁷ Первый Всероссийский единоверческий съезд. СПб., 1912; Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде 23–28 июля 1917 года. Пг., 1917.

¹²⁸ Подробнее о единоверии в 1905–1918 гг. см.: *White J. Orthodox Old Belief: Eдиноверие as a Movement for Religious Rejuvenation in the Russian Church, 1905–1918 // Russian History. 2016. № 43. P. 181–208.*

¹²⁹ Голос православных старообрядцев-единоверцев. СПб., 1906.

¹³⁰ Воззвание ко всем единоверческим приходам христолюбивой Руси. Пг., 1914.

3.3. Приходская жизнь и миссионерская деятельность

Изменения в политике в отношении старообрядчества, начавшиеся с конца 1850-х гг., привели к тому, что старообрядцы на местах могли более эффективно противостоять распространению единоверия, не опасаясь попасть под слишком жесткие санкции, как это было в николаевские годы. В новых условиях так называемые «неискренние» единоверцы, принявшие единоверие под давлением в 1830–1850-е гг., начали возвращаться в старообрядчество. С 1858 г. власти особо не преследовали уклоняющихся в раскол.

Интересен пример единоверцев г. Сухиничи Калужской губернии, где приход был открыт в 1856 г. Они фактически не прекращали быть староверами и с 1857 г. неоднократно требовали, чтобы вступающие в брак с единоверцами православные девицы и вдовы, равно как и дети от таких браков, записывались в единоверие¹³¹. А в 1863 г. жители Сухиничей подали прошение на имя министра внутренних дел, в котором сообщали, что приняли единоверие под давлением. Просили оставить им священника Глинкина (который, кстати, получил «исправу» от белокриницкого епископа Антония (Шутова)) и разрешить быть ему независимым от епархиального начальства, а метрики подавать в городское смотрительское правление. В противном случае просили разрешить им обращаться к священникам Белокриницкой иерархии. Глинкину было отказано в служении, какое-то время он скрывался, но в 1866 г. был арестован. Тем временем его прихожане всем приходом уклонились в раскол и, отказавшись выбрать себе нового священника, стали служить без попа в частных домах. Это привело к тому, что цер-

¹³¹ Интересно отметить, что спустя два года (в 1859 г.) известный апологет единоверия Филарет, митрополит Московский, полагал возможным разрешить таким семьям ходить в православную или единоверческую церковь с тем условием, чтобы они не чуждались православного богослужения и священника. Также он полагал, что ограничение свободы единоверцев в этом вопросе «неудобно и не обещает пользы». См.: Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. ... С. 220–221.

ковь была «запечатана» и передана под надзор полиции. К концу 1860-х гг. храм стал разрушаться, его никто не ремонтировал. Движимое имущество из церкви передали в городской собор на хранение. Антиминс передали преосвященному 12 октября 1870 г. К середине 1880-х гг. от храма остались одни развалины¹³².

В некоторых случаях православные (или числящиеся православными старообрядцы) пытались использовать переход в единоверие в качестве возможности легально молиться по старым обрядам. Так, например, в 1858 г. крестьяне д. Санниковой Барнаульского округа Алтайских горных заводов, приписанные к православной церкви, изъявили желание молиться и исполнять требы в единоверческой Покровской церкви с. Дмитро-Титова, находящейся в значительном удалении от д. Санниковой. Переходы из православия в единоверие были строжайше запрещены, однако и на сей раз дело не дошло до суда¹³³. В какой-то мере схожая ситуация сложилась в 1856 г. в Новгородской губернии, где крестьяне Красностанского приказа не причащались в православной церкви, ссылаясь на то, что они единоверцы, но обнаружить сведения о том, что они исполняли христианский долг в Крестецкой единоверческой церкви, не удалось. Скорее всего, крестьяне-старообрядцы не ходили и в эту церковь¹³⁴.

Другой пример: прихожане-единоверцы д. Лая Верхотурского уезда Пермской губернии в массовом порядке уклонились в раскол и самовольно «упразднили» свою часовню. Лайские единоверцы и до этого не проявляли особого рвения к единоверию – перестали отпевать в часовне покойников и крестить младенцев. А в мае 1862 г. они вынесли из ветхой часовни книги, свечи и все имущество, которое справедливо считали своим, поскольку оно было внесено до обращения часовни в единоверческую. Часовня опустела. По до-

¹³² Марков С. Сухиничские единоверцы. М., 1885. С. 11–26.

¹³³ РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Ст. 1. Д. 197. Л. 3–23. Аналогичный случай произошел в 1863 г. в Оханском уезде Пермской губернии. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 830.

¹³⁴ РГИА. Ф. 515. Оп. 8. Отд. 1. Ст. 3. Д. 1822. Л. 1–3.

несению местного единоверческого священника Александра Рычкова началось следствие, однако наказания лайцам не последовало, власти ограничились лишь «увещанием». Единоверие в Лае по сути было фиктивным, однако и в конце XIX в. часовня продолжала числиться единоверческой, хотя службы из-за крайне ветхого ее состояния в ней нельзя было совершать с 1860-х гг.¹³⁵

Интересная ситуация сложилась в Режевском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии, где большинство единоверцев на деле были «раскольниками». В 1870-е гг. там разразился конфликт между местным единоверческим священником Стефаном Покровским и волостным старостой единоверцем Лунеговым. Последний, по словам о. Стефана, открыто покровительствовал расколу. Однако мировой суд оправдал единоверца, фактически ушедшего в раскол, вследствие отсутствия достаточной доказательной базы¹³⁶.

Единоверие никогда не было монолитным явлением, оно всегда отличалось вариативностью на местах. В наибольшей степени государством и церковью ценились лояльные к властям, но не слишком многочисленные единоверцы, которых ставили в пример другим единоверцам. В 1860-е гг. власти активно поддерживали развитие единоверия в Центральной России. Динамично развивалось единоверие на Рогожском кладбище. Новый староста и попечитель единоверческой общины Н. М. Аласин, сменивший В. А. Сапелкина, развернул активное строительство: в частности, при нем был перестроен храм Святителя Николая на Рогожском кладбище (1866), переданный единоверцам в 1854 г.¹³⁷ Также он принял на себя заботы о Всесвятском единоверческом девичьем монастыре, устроенном «в вечную память освобождения крестьян

¹³⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 17. Л. 1–38об.; Д. 53. Л. 30об.; Палкин А. С. К истории часовни в деревне Лая: из раскола в единоверие и обратно // Мир истории: новые горизонты: От источника к исследованию : материалы конф. Екатеринбург, 2012. С. 11–13.

¹³⁶ ГАСО. Ф. 6. Д. 8. Л. 1–28 об.

¹³⁷ Освящение единоверческой церкви Св. Николая на Рогожском кладбище // Душеполезное чтение : (Известия и заметки). 1867. Т. 1, № 1. С. 44–45.

от крепостной зависимости»¹³⁸. Однако единоверие на Рогожском кладбище отнюдь не способствовало достижению церковного мира. Рогожские староверы, лишённые части зданий и возможности совершать литургию, крайне негативно относились к своим бывшим одноверцам. Единоверческий рогожский священник В. Лебедев отмечал, что староверы «поносят людей, способствовавших открытию единоверия и поддерживающих оное. Подметные письма этим деятелям (Сапелкину, Аласину) с разными проклятиями и угрозами довольно говорят об этом». В то же время между староверами и единоверцами сохранялись контакты, создававшиеся за десятилетия до внедрения единоверия, что несколько снижало градус конфликта на кладбище¹³⁹.

Единоверческие общины в силу специфики появления и последующего существования были достаточно конфликтной средой. Не всегда враждующими сторонами в таких конфликтах были старообрядцы и единоверцы. Значительная часть единоверцев, принявших единоверие под давлением, сохраняла связи со староверами. Имели место случаи конфликтов между единоверческими общинами. 1870-е гг. стали временем начала консолидации единоверцев различных направлений. Ярким примером здесь может служить ситуация, сложившаяся в Нижнетагильском заводе Пермской губернии. Конфликт в среде нижнетагильских единоверцев¹⁴⁰ стал постепенно сходить на нет в 1870-е гг., что было связано и со сменой поколений (как в Екатеринбурге), и с чрезвычайными обстоятельствами. С начала 1870-х гг. возникла тенденция к объединению двух враждующих общин (троицкой и никольской)¹⁴¹.

¹³⁸ Рогожское кладбище // Православное обозрение. 1864. Т. 14, № 5. С. 60–61.

¹³⁹ Лебедев В., священник. О Рогожском кладбище и об открытом при нем единоверии и его обрядах // Душеполезное чтение : (Известия и заметки). 1868. Т. 2, № 7. С. 60–61.

¹⁴⁰ О начале конфликта см. главу 2.

¹⁴¹ Подробнее об этом см.: Палкин А. С. К истории внутренней жизни единоверческих общин Екатеринбурга и Нижнего Тагила: от конфронтации к объединению // Вестн. Музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. С. 186–197.

21 декабря 1870 г. троицкие единоверцы изъявили желание объединиться со своими никольскими собратьями. Причина такого желания весьма прозаична – экономическое состояние Троицкого прихода. Они надеялись, что объединение с никольцами предотвратит упадок их храма. Оказавшись в непростой ситуации, троицкие прихожане решили «забыть» давние различия между приходами, которые после тридцати с лишним лет вражды стали утрачивать свое значение, и построить совместно с никольцами новый общий храм, который будет легче содержать¹⁴².

Прихожане более богатой никольской общины, видимо, изначально не слишком спешили прийти на выручку своим менее удачливым собратьям, однако все изменилось в связи с произошедшим в ночь с 8 на 9 марта 1872 г. пожаром, который уничтожил Троицкую церковь (сохранились только ризница, иконы и каменная колокольня). 4 апреля (по другим сведениям – 9 апреля) 1872 г. был подписан договор о соединении двух приходов. После пожара остро встал вопрос о том, где будут молиться «осиротевшие» троицкие прихожане. В чрезвычайной ситуации никольцы пошли навстречу соседям и в самые сжатые сроки (весной–летом 1872 г., примерно за 3–4 месяца) сделали за свой счет пристрой к храму, в котором временно могли молиться погорельцы¹⁴³. Однако новый храм появился нескоро, поскольку строительство нового здания сопровождалось конфликтами и спорами между представителями объединяющихся приходов. Центральным в этой истории оказался конфликт благочинного П. И. Успенского (тагильская Никольская церковь) и священника Александра Пырьева (тагильская Свято-Троицкая церковь)¹⁴⁴.

¹⁴² ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 43–44об.

¹⁴³ Там же. Л. 45–46; Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии... С. 601. Пристрой обошелся никольской общине примерно в 1000 руб. серебром, строительством руководил староста И. И. Макаров. См.: ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 26–26об.

¹⁴⁴ Там же. Л. 14об.–23об., 26об., 28.

Свою правоту спорящие стороны пытались доказывать не столько друг другу, сколько пермскому архиерею. Одна за другой в епархиальный центр полетели «записки» и жалобы тагильских единоверцев друг на друга. Троицкие обвиняли благочинного в намеренной задержке строительства нового храма и угрожали перейти в «австрийство», если храм не будет построен в ближайшее время. Довершали картину обвинения Успенского в воровстве (продаже приготовленного на строительство церкви кирпича), а никольских попечителя Я. С. Колногорова¹⁴⁵ и старосту И. И. Макарова в «безрассудных», по мнению автора анонимного письма, действиях¹⁴⁶.

Благочинный также не оставался в долгу перед своими «мятежными» священниками, отмечая их «неусердие» в служении. Успенский прямо писал, что «никольские – единоверцы православия, а троицкие – более единоверцы по расколу»¹⁴⁷.

Как бы там ни было, конфликт в среде нижнетагильских единоверцев привел к тому, что строительство церкви сильно затянулось. Начато оно было лишь 3 июля 1877 г., закончено в 1885 г.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Я. С. Колногоров (1812–1898) – выдающийся инженер и администратор. Способствовал переходу в единоверие части старообрядцев Нижнетагильских заводов. См. о нем: *Гуськова Т. К., Калистратова Э. А.* Яким Семенович Колногоров // *Нижний Тагил в лицах: Организаторы производства, инженеры, техники XIX–начала XX в. : пособие по ист. краеведению.* Екатеринбург, 1999. С. 62–80.

¹⁴⁶ ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 14–14об., 24об.–25.

¹⁴⁷ Успенский приводит в качестве примера поведение одного из троицких прихожан – некоего Ефрема Сыроедина, 67 лет (на весну 1875 г.). Этот Ефрем, «считающийся орнаментом (sic! – А. П.) еще Троицкой часовни – в состоянии потревожить всякое спокойное религиозное чувство. В доме Божиим он ходит без всякого страха, летом часто босиком, с лестовкою на руке, ходя, поет, поправляет свечи и в то же время ругается на мальчиков-певчих: чего ты там врешь – и непременно кричит так, чтоб слышно было у порога. И если кто-либо задумал сменить такой оригинал, то непременно последует та же угроза – уйдем в австрийские». См.: ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 31–38об., 41–42об., 47–52об.

¹⁴⁸ Возможно, строительство удалось бы закончить раньше, но 13 мая случился очередной форс-мажор: законченный купол нового храма, уже покрытый железом и венчанный крестом, рухнул, повредив одну стену. Стройку пришлось начинать во многом заново. См.: *Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии...* С. 601.

В соответствии с желаниями троицких прихожан новый каменный храм был построен у нетронутой пожаром колокольни, здание было ограждено каменным забором с железной решеткой. Главный (средний) храм во имя Пресвятой Троицы был освящен 10 ноября 1885 г., южный придел во имя Святителя Николая был освящен 4 мая 1886 г., а северный – в честь Рождества Богородицы был освящен 27 сентября 1887 г. Никольская церковь была упразднена в 1889 г. «за ветхостью и ненадобностью» после постройки нового храма¹⁴⁹.

Замирение в среде тагильских единоверцев произошло по нескольким причинам: строительство нового храма требовало взаимной интеграции двух общин; противоречия, терзавшие тагильчан с 1830-х гг., стали отходить на второй план за давностью; можно предположить, что к концу XIX в. часть недовольных единоверием прихожан ушла из объединенного Троицкого прихода и присоединилась к Белокриницкой иерархии или к староверам-часовенным.

Своеобразное положение сложилось в Уральском казачьем войске, где большая часть населения фактически оставалась староверами¹⁵⁰. В конце 1850-х – начале 1860-х гг. здесь произошли значимые для истории единоверия события. В июле 1858 г. решили принять единоверие 6 старцев знаменитого Сергиевского старообрядческого скита. Власти отреагировали оперативно – уже 18 сентября скитская часовня была освящена в единоверческую церковь. Это событие повлияло и на старцев другого известного скита, Бударинского, также пожелавших стать единоверцами. Однако не все было так просто. Бударинские старцы оговаривали свой переход в единоверие существенным условием: священник, рукоположенный для них, должен был относиться к архиерею или консистории не непосредственно, а через наказного атамана А. Д. Столыпина.

¹⁴⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 53. Л. 1; Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии... С. 601.

¹⁵⁰ Соколов А. Единоверие и раскол в Уральском крае и их взаимное отношение между собою // Оренбургские епархиальные ведомости. 1891. № 1. Неофиц. отд. С. 14–26.

Удивительно, но Синод принял это условие староверов! Успех бударинских просителей привел к тому, что аналогичные просьбы были поданы от казаков г. Уральска и Илецкой дистанции, они требовали также большей автономии в виде разрешения выбирать трех попечителей (как в беглопоповских организациях). Церкви в Бударинском скиту и Илецком городке были освящены 11 и 16 февраля 1859 г. при многочисленном стечении народа, «изъявлявшего этому делу полное свое сочувствие». Интересно отметить, что казаки, ссылаясь на указ 12 марта 1798 г., просили им «особое название» (имеется ввиду «единоверцы») не давать, на что Синод вновь согласился. Такие церкви получили название «благословенных»¹⁵¹.

Инициатива создания подобной вариации единоверия (весьма похожей на екатеринбургское «единоверие на особых условиях») принадлежала не столько старообрядцам, сколько наказному атаману А. Д. Столыпину, не знавшему о подобных попытках екатеринбургских, московских и других староверов. Отец знаменитого реформатора считал, что изобрел новый способ эффективного присоединения старообрядцев к церкви, выгодно отличающийся и от «строгих полицейских мер», и от «кротких увещаний необразованного духовенства». При этом Столыпин полагал, что в полной мере плоды такого присоединения будут видны лишь в следующем поколении. Принятие подобных мер вызвало негативную реакцию у митрополита Московского Филарета (Дроздова), обвинявшего

¹⁵¹ Непонятно, была ли открыта «благословенная» церковь в Сакмарской станице. Там уже существовала единоверческая церковь, но местные жители в нее не ходили, поскольку не хотели «видеть некоторые вольности». Однако на рубеже 1850–1860-х гг. здесь присоединилось к «единоверию» почти 1300 чел. Возможно, сакмарская единоверческая церковь трансформировалась в «благословенную». См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Ст. 1. Д. 86а. Л. 1–1об., 12–12об., 16–16об., 19–20, 23–23об., 25; 29–29об., 38–39, 43, 51, 58–58об., 74–76об., 85–86об. По сведениям Т. С. Романюк, «благословенной» церкви в Сакмарской станице не было: *Романюк Т. С. Открытие «благословенных» церквей для старообрядцев Уральского казачьего войска в конце 50-х – начале 60-х годов XIX века // Церковь. Богословие. История : материалы IV Междунар. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 5–6 февр. 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 383.*

А. Д. Столыпина и епископа Оренбургского Антония (Радонежского) в некомпетентности. Однако московский владыка не стал добиваться отмены их распоряжений, ограничившись требованиями особого контроля за вновь «присоединившимися» уральцами¹⁵².

Опасения митрополита Филарета по поводу неискренности обращения казаков очень скоро подтвердились. Священников в эти церкви, числившиеся единоверческими, прихожане принимали только через «исправу, состоящую, между прочим, в отречении от православной церкви, как еретической, и в произнесении проклятий на... новшества греко-российской церкви». При прибытии в город архиерея прихожане уральской Никольской «благословенной» церкви искали благовидные предлоги, чтобы он не посетил их храма. Один раз даже собрали леса, навесили рогожи и начали ремонт, хотя нужды в нем не было. В церкви бывшего Бударинского скита причта в конце 1870-х не было вовсе, а всеми делами «заправлял» австрийский епископ Виктор. «Благословенная» церковь не достигла целей, для которых создавалась властями. Она не объединила старообрядцев с церковью и не предохранила их от влияния австрийской иерархии¹⁵³. На таком фоне совершенно не состоятельными выглядят сообщения в прессе об «успехах» единоверия в Уральском войске¹⁵⁴. Появлением «благословенных» церквей, очевидно, можно объяснить отмеченный Е. С. Данилко всплеск обращений в 1858–1859 гг.¹⁵⁵ В этом контексте вызывает определенное недоумение заявление О. В. Ягудиной о том, что в 1859 г. количество единоверцев превысило число староверов в 2 раза¹⁵⁶, что связывается исследовательницей с уничтожени-

¹⁵² РГИА. Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Ст. 1. Д. 866. Л. 41–47об., 101–110.

¹⁵³ Уральская благословенная церковь: (Эпизод из истории единоверия в России). С. 39–41.

¹⁵⁴ См., напр.: Успехи единоверия между уральскими казаками // Православное обозрение. 1869. Т. 3, № 7. С. 255.

¹⁵⁵ Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002. С. 47.

¹⁵⁶ По данным официальной статистики (весьма неточной), единоверцев в Уральском войске насчитывалось 59 %, а старообрядцев – 27 % от общего числа насе-

ем Иргизских монастырей (хотя они были разорены за 20 лет до этого)¹⁵⁷.

Примечательным событием в жизни уральского единоверия было основание в 1879–1880 гг. женской единоверческой Покровской обители неподалеку от г. Уральска. Учредительницами выступили вдова купца второй гильдии Е. Л. Юрьева, пожертвовавшая крупную сумму денег, и вдова казака А. Полоратова. Памятуя о непростой ситуации, сложившейся в войске, Синод специально подчеркивал, что монастырь должен находиться в ведении местного преосвященного¹⁵⁸.

В 1860–1870-е гг. очевидной стала проблема подготовки кадров для служения в единоверческих приходах. Право единоверцев на избрание своих пастырей было сильно ограничено. Уровень образования единоверческих священников оставлял желать лучшего. Более того, они зачастую не знали специфики служения по старым обрядам, чем вызывали недовольство и многочисленные жалобы прихожан¹⁵⁹. Например, в Пермской епархии готовили «новопоставленных» единоверческих священников и дьяконов в Троицкой церкви г. Перми, что отвлекало ее причта от основных обязанностей и вызывало «неудовольствие в прихожанах». Показательно отношение одного из преемников архиепископа Аркадия (Федорова) – епископа (с 1872 г. архиепископа) Пермского Антония (Смолина). В жалобе 1870 г., поступившей на него от купца-единоверца первой гильдии И. Г. Марьина (старосты пермской Троицкой церкви), указывалось, что архиереем принято «за главное правило» назначать в единоверческие церкви тех, кто не смог окончить курс семинарии «по неспособности». Единоверческие приходы были местом «тяжкого подвига» священников, которым приходилось

ления. См.: История казачества Азиатской России. Т. 1 : XVI – первая половина XIX века. Екатеринбург, 1995. С. 271.

¹⁵⁷ Ягудина О. В. Старообрядчество Уральского и Оренбургского казачьих войск в период с 1851 – 1917 гг. : дис. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2005. С. 145.

¹⁵⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 49. Отд. 2. Ст. 3. Д. 296. Л. 1–10.

¹⁵⁹ Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. 1883. № 6. С. 156, 158.

служить во враждебно настроенном старообрядческом окружении. Была распространена практика переводов священников, отслуживших 7 и более лет (хотя зачастую им приходилось служить по 20 и 30 лет) в единоверческих церквях, на православные приходы «в награду за понесенные труды». На освободившиеся места зачастую также назначались недоучившиеся семинаристы, для которых служение в единоверческом приходе было способом получить священнический сан и перейти впоследствии в православный храм. Нежелание священников служить в единоверческих церквях было вызвано их крайне бедным содержанием, поскольку прихожане, фактически «уклонившиеся в раскол», редко обращались к ним за исправлением треб. Нищета и «холодное» отношение прихожан приводили к тому, что некоторые единоверческие священники просили о переводе в православные церкви хотя бы на должность псаломщика¹⁶⁰.

В 1880–1890-х гг. растущая лояльность правительства в отношении старообрядчества приводила к стагнации и упадку единоверия. Строительство новых приходов шло достаточно тяжело. В периодике стали появляться материалы о присоединениях к единоверию и новых единоверческих храмах, когда они еще находились на стадии закладки¹⁶¹ или не появлялись вовсе¹⁶².

Проблемы не обошли стороной и уже существовавшие общины, что видно на примере единоверческих приходов Екатеринбургской епархии, разделенных на три округа: Екатеринбургский, Верхотурский и Шадринский. К сожалению, сохранились данные на конец XIX в. только по Верхотурскому и Шадринскому округам¹⁶³.

¹⁶⁰ См., напр.: ГАПК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 314. Л. 4–9.

¹⁶¹ См., напр.: Единоверие в Новочеркасске (письмо в редакцию) // Церковный вестн. 1879. № 10. С. 14; *Ивановский Н.* Новый единоверческий приход // Православный собеседник. 1884. Т. 2, № 6. С. 239–247.

¹⁶² См., напр.: Единоверие в Астрахани // Церковный вестн. 1887. № 46. С. 796–798.

¹⁶³ Единоверие начало распространяться на этих территориях еще в 1830-е гг. См.: *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 2. С. 185; ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 71. Л. 1, 11, 27, 45, 51, 55.

К последнему десятилетию XIX в. в Верхотурском округе насчитывалось 6 приходов: Нижнетагильский Свято-Троицкий, Казанско-Богородицкий Выйского завода, Нижнесалдинский Николаевский, Черноисточинский Покровский, Висимо-Шайтанский Николаевский, Сретенский Кушвинского завода¹⁶⁴; в Шадринском округе было 12 приходов: Свято-Троицкий в г. Шадринске, Покровский с. Иванищевского, Рождество-Богородицкий с. Сосновского, Богоявленский с. Потанинского, Николаевский с. Горского, Покровский с. Казаковского, Иоанно-Богословский с. Богословского, Богородице-Казанский с. Пеньковского, Крестовоздвиженский с. Ольховское Озеро, Христорождественский с. Погадайского, Покровский с. Вороновского, Вознесенский с. Яланского¹⁶⁵.

В Верхотурском округе 4 церкви были построены на средства заводоладельцев Демидовых, в строительстве одной церкви принимало участие Верхотурское земство, одна церковь была построена на средства казны и одна «тщанием» прихожан. В Шадринском округе 11 церквей были возведены усилиями прихожан, причем одну из них помогали строить екатеринбургские купцы, 2 были построены при помощи шадринского купца Зота (Зотика) Ивановича Черепанова, а одна церковь была выстроена им полностью за свой счет.

Единоверческие приходы находились не в одинаковом положении. Они отличались размером: от огромного 9-тысячного Нижнетагильского Свято-Троицкого до небольшого Градошадринского, в котором не было и 800 чел. Средняя же численность единоверческого прихода равнялась приблизительно 1500–2000 чел. обоего пола. Различались они и количеством приписанных деревень: относительно немного в Верхотурском единоверческом округе (от 1 до 4, лишь в одном случае – 7) и множество – в Шадринском. В большей части приходов их было от 10–12 до 15–16, а в двух приходах – с. Казаковского и с. Потанинского соответственно 26 и 31 деревня. То же можно сказать и о расстояниях: некоторые

¹⁶⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 53.

¹⁶⁵ Там же. Д. 71. Все приходы Шадринского округа принадлежали к Шадринскому уезду, кроме Яланского, который относился к Камышловскому уезду.

деревни, относившиеся к единоверческим приходам, располагались рядом с селом или заводом, в котором находился единоверческий храм, однако во многих случаях отстояли на 40–50 и даже 85 верст. Такие расстояния, вкупе с плачевным состоянием коммуникаций, а также затруднительным сообщением между рядом населенных пунктов, связанным с весенним половодьем, вели к физической невозможности должного «окормления» священниками своей паствы. Действием природно-географического фактора миссионеры пытались оправдывать распространение раскола и неудачи миссии. Бессмысленно отрицать значительное влияние природной среды на работу приходских священников и миссионеров, однако этот фактор не являлся определяющим, поскольку раскол распространялся не только в отдаленных деревнях, но и в крупных населенных пунктах, в которых были построены единоверческие и православные церкви.

Для уральских приходов всегда была актуальна проблема «неискренних» единоверцев. Нельзя с уверенностью утверждать, сколько их было, поскольку статистические данные дают крайне неточную картину. В некоторых приходах учитывались единоверцы, уклонившиеся в раскол, однако на самом деле их, вероятно, было больше. Показателен в этом плане пример прихода с. Богословского Шадринского округа, где доля официально зарегистрированных старообрядцев среди прихожан составляла 42,5 %, а в приходе с. Пеньковского их было 67 %!

Большое значение для развития единоверия имел вопрос о священниках. По данным клировых ведомостей Верхотурского и Шадринского единоверческих округов (1891 и 1893 гг. соответственно), почти все единоверческие священники происходили из среды православных священно- и церковнослужителей. И только двое происходили из иной среды: священник Сретенской церкви Кушвинского завода А. Л. Забалуев происходил из крестьян (возможно, старообрядцев, принявших единоверие), а Л. В. Заварин, священник Покровской церкви с. Вороновского, – «из податного общества» (возможно, из горожан).

Далеко не все священнослужители отличались образованностью. В Верхотурском округе семинарию окончил 1 человек, духовное училище – 3, учились, но не закончили его – 3, приходское народное училище закончил единственный дьякон, домашнее образование получил один священник (А. Л. Забалуев). В Шадринском округе выпускников семинарии не наблюдалось, 3 чел. учились в этом заведении, но не закончили его, 5 чел. завершили курс духовного училища, 2 – недоучились в нем, 1 чел. закончил уездное училище, 1 – получил домашнее образование (Л. В. Заварин). Можно отметить, что образовательный уровень единоверческого духовенства был в среднем ниже, чем в целом по Пермской епархии¹⁶⁶.

Только 3 священнослужителя в Верхотурском округе имели опыт служения в единоверческих церквях в должностях псаломщиков и дьяконов до того, как приняли пастырский сан. 8 священников имели аналогичный опыт в Шадринском округе. Такое положение дел говорит о том, что значительная часть (около 62 % верхотурских и около трети шадринских) клириков не имели опыта в отпращивании службы по старым обрядам. Зная об особом отношении староверов к обрядам и о значении, придававшемся этой стороне культа, можно предположить, что вероятность установления плодотворного контакта между пастырем и паствой в таких случаях резко падала.

Интересно, что в ряде случаев священники выполняли обязанности учителей для детей единоверцев и старообрядцев. Так, черноисточинский священник Евфимий Иоаннович Кузовников, находясь на службе, более 20 лет «исправлял обязанности учителя и законоучителя»¹⁶⁷, шадринский священник Евфимий Павлович Лодыжников открыл у себя в квартире «домашнее училище», преподавал в женском и мужском городских училищах. Законоу-

¹⁶⁶ Мангилева А. В. Зауральское приходское духовенство накануне образования Екатеринбургской епархии // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Екатеринбург, 2010. С. 75–76.

¹⁶⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 53. Л. 23об.–24.

читателями были яланский священник Илия Иоаннович Бирюков и уже упоминавшийся вороновский священник Л. В. Заварин¹⁶⁸. Такая социально полезная роль священников должна была поднимать как их личный авторитет, так и авторитет единоверия в среде прихожан.

В клировых ведомостях почти все пастыри отмечены как отличающиеся хорошим поведением. Однако три священника Шадринского единоверческого округа были замечены в «неприглядных» поступках. Упомянутый выше священник И. И. Бирюков в 1881 и 1883 гг. был под следствием за незаконное венчание брака¹⁶⁹. Священник А. Н. Серебренников обвинялся в «нетрезвости»¹⁷⁰. Священник П. П. Малыгин (единоверец от рождения), будучи дьяконом в с. Погадайском, указом Пермской консистории от 9 августа 1879 г. «за оскорбление священнической жены Ирины Бирюковой... приговорен был к 40 [суточному] аресту, но дело прекращено за примирением». На Малыгина поступали неоднократные жалобы прихожан, просивших «об удалении его из прихода за нетрезвостью» и в бытность его священником. Он был отстранен от служения на 272 дня за незаконное венчание несовершеннолетней девицы. Указом консистории от 23 февраля 1893 г. «сделано замечание за оскорбление крестьянина Данила Гребнева». А 17 марта 1893 г. по делу о нетрезвости Малыгину было запрещено служение «до исправления такового»¹⁷¹.

Интерес представляет вопрос о денежном содержании священно- и церковнослужителей. По материалам клировых ведомостей Верхотурского единоверческого округа за 1891 г., наибольшее жалованье получали 2 священника и дьякон (единственный в обоих округах) нижнетагильской Свято-Троицкой церкви – 1372 руб. в год на троих. В среднем же доходы священника были не более 450 руб. в год. Из них около 400 руб. платили заводовладельцы,

¹⁶⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 71. Л. 3об.–4, 52об., 56об–60.

¹⁶⁹ Там же. Л. 56об.–60.

¹⁷⁰ Там же. Л. 34.

¹⁷¹ Там же. Л. 49–50.

остальные деньги священник получал за исправление треб у прихожан. Такое содержание признано в источнике «скудным». Доходы псаломщика были порядка 70 руб., а иногда и еще меньше. Вследствие этого должности псаломщиков исполняли, как правило, «вольнорабочие лица» из прихожан, для которых это занятие было дополнительным (а не основным) заработком.

Еще хуже обстояло дело с содержанием шадринских единоверческих служителей церкви. В 1893 г. в большинстве приходов полагалось 120 руб. в год на священника и 40 руб. на псаломщика. Исключение составляет лишь Свято-Троицкая церковь г. Шадринска, в которой доходы составляли 236 руб. (200 руб. от купца Иоакима Прохоровича Треухова, исполнявшего должность церковного старосты, и 36 руб. — проценты от церковного капитала).

Священники Верхотурского округа получали почти в 3,5 раза большее содержание, чем их коллеги из Шадринского округа. Этот факт объясним тем, что приходы этих округов финансировались из разных источников: нижнетагильский центр и его округа, находившиеся на территории частных заводов, — в основном от заводоладельцев Демидовых, а сельские приходы шадринской округи — из казны¹⁷².

Небогатое содержание приходов отражало одну из сторон кризиса единоверия. Правительство, видевшее, что единоверие медленно, но верно клонится к закату, пыталось его поддержать. В середине 1890-х гг. материальное положение единоверческих приходов несколько улучшилось. По данным 1895 г., произошло увеличение сумм, отпускаемых на содержание причта, как со стороны заводоладельцев, так и со стороны государства. В первом случае жалование составило от 580 до 717 руб. в год на священника, во втором — жалование во всех приходах было установлено в размере 392 руб. (за исключением Градошадринского, его содержание так и осталось в частных руках, увеличившись до 250 руб.). В Верхотур-

¹⁷² Сведения о церквях и приходах Пермской губернии: (Собрано Губернским статистическим комитетом в 1895 г.) // Памятная книжка и адрес-календарь Пермской губернии за 1896 год. Пермь, 1896. Отд. 3. С. 174–219.

ском округе увеличились и так называемые «кружечные» доходы (особенно в Троицком храме – 1900 руб.)¹⁷³. Таким образом, разрыв в материальном положении священства из разных округов несколько сократился, однако оставался по-прежнему существенным. В целом финансирование единоверческих церквей (особенно сельских) было довольно скудным и сопоставимым с содержанием соседних православных церквей¹⁷⁴. В большей части случаев это касалось причта, но Христорождественская церковь с. Погадайского Шадринского уезда оказалась «утварью недостаточна»¹⁷⁵, т.е. не имела всех необходимых при богослужении предметов.

Показателем нараставшего кризиса единоверия является и история об обращении Чонско-Макарьева монастыря (Могилевская губерния, Гомельский уезд) из мужского единоверческого в женский православный. К 1897 г. монастырь пришел в полное разорение, не выполнив своей миссионерской цели. В нем осталось всего 3 монаха (двое из них в престарелом возрасте), включая архимандрита, и 1 послушник. В праздничные дни в храме не было прихожан. После смерти архимандрита в 1898 г. Синод попытался отыскать в Московской и Самарской епархиях иеромонахов, которые могли бы возглавить Чонский монастырь, однако не удалось найти не только кандидатуру на должность настоятеля, но и достаточного количества единоверческих иноков для заселения в монастырь. В 1899 г. Синод постановил превратить монастырь во второклассную женскую обитель. Интересна реакция местных старообрядцев на это событие. Они полагали, что обращение монастыря в православие – начало кампании по обращению всех единоверческих приходов в православные, что также не добавляло популярности единоверию¹⁷⁶.

¹⁷³ Сведения о церквях и приходах Пермской губернии... С. 174–219.

¹⁷⁴ Пермский епархиальный адрес-календарь на 1885 год. Пермь, 1884. С. 40–184; Адрес-календарь Екатеринбургской епархии за 1887 г. Екатеринбург, 1887. С. 50–123; *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни : очерки по церковной этнографии. СПб., 2007. С. 146.

¹⁷⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 71. Л. 45.

¹⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Отд. 2. Ст. 2. Д. 1971. Л. 1–26об.

Официальная церковь в этот период продолжала свою миссионерскую деятельность. В епархиях, где доля старообрядцев среди населения была высока, действовали особые миссии (например, в Пермской епархии – 8 миссионеров, в Олонецкой – 4), проводили беседы со староверами и приходские священники. Однако даже по официальным данным успехи «увещаний» были невелики. В 1866 г. было присоединено к церкви 2209 «раскольников» (не указано, сколько из них перешли в единоверие). Наибольшее число обращено в Пермской (394 чел.) и Оренбургской (489 чел.) епархиях¹⁷⁷. На снижение количества обращений повлияло и отсутствие необходимости переходить в единоверие для заключения брака. Правда, смешанные браки старообрядцев с единоверцами в некоторых случаях приводили к формальному росту единоверческой паствы. Известен даже случай, когда в 1861 г. священник пошел на канонические нарушения для совершения брака и присоединения старообрядки к единоверию¹⁷⁸.

Для улучшения ситуации с миссионерством в 1860-е гг. были созданы два единоверческих миссионерских монастыря: московский Никольский на Преображенском кладбище¹⁷⁹ и Спасо-Преображенский в Гуслицах. Особенно был известен Никольский монастырь. Интересно отметить, что в отличие от Иргизских монастырей, после обращения (точнее, «разорения») пришедших

¹⁷⁷ Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1866 год // Православное обозрение. 1868. Т. 25, № 1. С. 129.

¹⁷⁸ ГАПК. Ф. 177. Оп. 1. Д. 777. Л. 1–28; Палкин А. С. Случай «хулиганства» в единоверческой церкви Нейвинско-Рудянского завода в 1861 г. // Российская повседневность: история, современное состояние и перспективы развития : материалы Первой Всерос. конф., посвящ. Году истории в России (Екатеринбург, 1 окт. 2012 г.). Екатеринбург, 2012. С. 33–37.

¹⁷⁹ Открытие в Москве единоверческого монастыря на Преображенском кладбище // Душеполезное чтение : (Известия и заметки). 1866. Т. 2, № 5. С. 44; Открытие единоверческого монастыря в Москве // Православное обозрение. 1866. Т. 20. № 5. С. 36; Синицын П. В. Никольский единоверческий мужской монастырь в Москве, что в Преображенском. М., 1896. С. 7–12; Об открытии Никольского единоверческого монастыря в Москве : ист. записка. М., 1897.

в заупустение, обитель Преображенского кладбища была населена монахами извне (сторонниками Павла Прусского) и находилась под неустанным присмотром как со стороны духовных властей, так и со стороны благотворителей и жертвователей. Особо ценным пожертвованием была библиотека А. И. Хлудова¹⁸⁰, ставшая достопримечательностью монастыря¹⁸¹.

В 1869 г. по инициативе московских единоверцев, духовенства и ученых было принято решение об учреждении в Москве миссионерского братства, получившего впоследствии наименование в честь Св. Петра Митрополита. Братство было официально открыто в 1872 г.¹⁸².

Братство Св. Петра Митрополита и Никольский монастырь тесно сотрудничали и вели активную миссионерскую работу среди старообрядцев. Стараниями Павла Прусского обитель стала настоящим центром распространения единоверия. Проповедь среди староверов включала в себя два направления: внутреннее и внешнее. Многие из старообрядцев приглашались или приезжали сами изучать древние книги, собранные в монастыре для того, чтобы разобраться, кто же прав в вековом споре¹⁸³. Часто в стенах монастыря устраивались диспуты между сторонниками единоверия и его противниками. Последнее было весьма удобно, потому как в монастыре имела вся необходимая литература. Второе направ-

¹⁸⁰ См. о нем: *Субботин Н. И.* В память об Алексее Ивановиче Хлудове. М., 1882.

¹⁸¹ Открытие Хлудовской библиотеки в Никольском единоверческом монастыре // Братское слово. 1883. № 2. С. 80–84; Речь при открытии Хлудовской библиотеки в Никольском единоверческом монастыре // Там же. С. 84–94.

¹⁸² *Субботин Н. И.* О предположении учредить в Москве братство для содействия ослаблению раскола и воссоединению раскольников с православною церковью. М., 1869; *Его же.* Записка об учреждении и первоначальной деятельности Братства Св. Петра Митрополита, читанная в общем собрании членов братства, происходившем 21 декабря 1872 года, в день его торжественного открытия. М., 1873; *Субботин Н. И.* Двадцатипятилетие Братства Св. Петра Митрополита и отчет по Братству за 1897 год. М., 1898.

¹⁸³ См., напр., такой спор: *Архимандрит Павел.* Разговор со старообрядцем, уклавшим на слова митрополита Платона о единоверцах: «дондеже вразумятся» // Братское слово. 1895. № 3. С. 161–164.

ление – это миссионерские поездки Павла Прусского по России, который исколесил почти всю европейскую часть страны и даже бывал за рубежом (в частности, пытался обратить в единоверие своих бывших собратьев по вере, оставшихся в Пруссии). Для финансирования деятельности монастыря и братства в 1880 г. был поднят вопрос о передаче единоверческой типографии из ведения Троицкой московской единоверческой церкви Никольскому монастырю¹⁸⁴, впрочем, типографию так и не передали¹⁸⁵.

Церковные и миссионерские периодические издания последней трети XIX в. пестрят сообщениями о многочисленных случаях обращений из раскола в православие и единоверие. Зачастую об этом писали сами обращенные, показывая своим примером «дорогу в церковь» другим старообрядцам. Печатались заметки об освящении новых единоверческих храмов¹⁸⁶. Но, несмотря на большое количество публикаций, в периодических изданиях и брошюрах описывались в основном случаи перехода в православие или единоверие одного человека или небольших групп староверов¹⁸⁷. Каждое

¹⁸⁴ Единоверческая типография // Странник. 1880. Т. 3, № 9–10. С. 216–218.

¹⁸⁵ В 1911 г. она все еще числилась за Троицким приходом. См.: РГИА. Ф. 799. Оп. 31. Д. 51.

¹⁸⁶ См., напр.: Освящение единоверческой церкви в г. Сызрани // Странник. 1860. Т. 2, № 4. Отд. 4. С. 113; Освящение Ковенской единоверческой церкви // Литовские епархиальные ведомости. 1871. Неофиц. отд. № 24. С. 1114–1115; *Борисович В., свящ.* Успехи единоверия между раскольниками Режицкого уезда // Полоцкие епархиальные ведомости. 1878. № 7. С. 246–247; *Ивановский Н. И.* Учреждение нового единоверческого прихода в 1884 г. и сказанная при этом речь // *Ивановский Н. И.* Собрание сочинений профессора Казанской духовной академии Николая Ивановского. Казань, 1898. Т. 1. С. 167–174; *Его же.* Второй единоверческий храм в Тетюшкинском уезде // Там же. С. 174–183; Об открытии церковей см. также: РГИА. Ф. 797. Оп. 29. Отд. 2. Ст. 1. Д. 44, 45 (1859 г.).

¹⁸⁷ См., напр.: *Коробкин И., свящ.* Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви // Духовная беседа. 1876. Т. 1. С. 729–733, 751–758; Т. 2. С. 21–23; Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие. Казань, 1878; Кролишковской единоверческой церкви священника Василия Семенова Дарендова повествование о том, как жил и что видел, будучи беспоповцем федосеева согласия, и как Божиим милосердием приведен к соединению со святою соборною апостольскою

такое событие фиксировалось и ему придавалось большое значение. Таким образом, власти пытались создать образ сильного официального православия (и единоверия как его части) и показать якобы ослабевающий раскол. Однако за пределами официальной хроники и душещипательных историй неопитов оставался «повседневный» протест десятков тысяч «неискренних» единоверцев.

Об отношении единоверцев к официальной церкви достаточно красноречиво говорят два примера. В 1864 г. единоверцы Черноисточинского завода Пермской губернии называли иерархию господствующей церкви «отпавшей от православия»¹⁸⁸, а единоверцы г. Казани категорически не желали, чтобы православные священники преподавали Закон Божий их детям, однако были не против, чтобы этот предмет вели профессор Казанского университета И. М. Добротворский и профессор Казанской духовной академии Н. И. Ивановский¹⁸⁹.

В условиях ослабления давления на старообрядчество и сворачивания практики насильственных обращений в единоверие по всей стране интенсифицировался процесс уклонения «единоверцев поневоле» в раскол. По сведениям благочинных, единоверцы 7 уездов Пермской губернии «почти целыми обществами»¹⁹⁰ стали уклоняться в раскол. По сведениям бывшего чиновника Пермской консистории М. С. Вруцевича, практически во всех единоверческих приходах Пермской губернии «единоверие существовало

церковью // Братское слово. 1883. № 7. С. 324–344; № 8. С. 394–411; Иеромонаха Прокопия воспоминание о переходе о. Павла из раскола в православие и о своем присоединении к церкви // Братское слово. 1884. № 1. С. 5–31; Свет во тьме раскола: Замечательные случаи обращения раскольников в православие из поповщинской секты. Владимир, 1888. Ч. 1; Письмо Моисея Викулова Кудрявцева // Братское слово. 1890. № 3. С. 238–242. Публиковались и примеры добровольного обращения, происходившие в николаевские времена. См., напр.: Обращение глаголемого старообрядца в православие: Рассказ Федора Михайловича Антонова. М., 1871.

¹⁸⁸ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 68–69об.

¹⁸⁹ О преподавании Закона Божия в единоверческой школе // Православный собеседник. 1870. Т. 1. С. 263–266.

¹⁹⁰ Например, в Черноисточинском заводе к 1868 г. из 2 тыс. единоверцев только 300 исповедовались и причащались. См.: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 832. Л. 7–7об.

только на бумаге». Большинство единоверцев (более 90–95 %) не причащались!¹⁹¹ Этот отток был вызван рядом причин. Староверы чувствовали изменения в государственной политике (знали о «Наставлении по делам, до раскола относящимся» 1858 г.); правительство прекратило преследования сводных браков¹⁹²; старообрядцам было разрешено избираться на должности волостных начальников; стремительно распространялась Белокриницкая иерархия¹⁹³.

В Пермской, а впоследствии и в Екатеринбургской епархии с конца 1820-х гг. действовала «противураскольничья» миссия. Однако к концу XIX в. она находилась не в самом лучшем состоянии. Поколение проповедников и администраторов, «обращавших», например, нижнетагильские заводы, ушло в историю, и к концу столетия дело миссии находилось под угрозой.

В отчете шадринского благочинного за 1891 г. приводится письмо екатеринбургского преосвященного пермскому губернатору, в котором говорится, что «миссионерское дело по отношению к раскольникам не получило еще настоящей организации за недостатком лиц, специально подготовленных к миссионерской деятельности, и потому и деятельность миссии направлена не столько к возвращению заблудших, сколько к удержанию верных... и к ограничению пропаганды фанатиков»¹⁹⁴.

Бывало, что миссионерские должности занимали люди, совершенно для этого не приспособленные. В миссионерском отчете за 1892 г. говорится, что в указанном году из-за отсутствия нормальной миссии в Шадринском уезде миссионерами были протоиереи

¹⁹¹ Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии // Отечественные записки. 1883. № 6. С. 156–157.

¹⁹² Епархиальные власти занимали по этому вопросу более жесткую позицию. В 1858 г. архиепископ Полоцкий и Витебский Василий (Лужинский) запрашивал у Синода разрешение на изъятие детей, появившихся от «беззаконного сожителства динабургских единоверцев с раскольниками», и передачу их на воспитание православным. Впрочем, МВД не дало ход делу и в декабре 1867 г. его закрыли: РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 1324. Л. 1–3, 8–10.

¹⁹³ Там же. Оп. 205. Д. 508. Л. 1об.–2; ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 832. Л. 8–8об.

¹⁹⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 55. Л. 15.

Григорий Дерябин (немошный старик, в том же году и умерший), в Верхотурском уезде – священник Входа-Иерусалимской церкви Нижнего Тагила Михаил Архангельский (сильно занят на приходе, неопытен в миссионерстве, к 1893 г. уволен). Для исправления этой ситуации в 1893 г. екатеринбургским преосвященным приняты меры по учреждению постоянной миссии. Сообщается, что на должность епархиального миссионера приглашено лицо с «академическим образованием»¹⁹⁵.

В конце XIX – начале XX в. миссионерская деятельность в Екатеринбургской епархии была налажена и находилась под личным контролем местного преосвященного. Миссионеры в своих отчетах сообщали о довольно любопытном факте. Православные и старообрядцы Урала были терпимы друг к другу, но в то же время (что вполне естественно) оказывали друг на друга влияние в бытовой и религиозной сферах: староверы, общавшиеся с православными, были менее фанатичны и радикальны, а многие из православных крестились двоеперстно и держали у себя дома медные литые иконы. Влияние раскола на местных православных было действительно велико. В то же время отмечалась довольно незначительная религиозная миграция как из раскола в православие и единоверие, так и наоборот. Объясняется это тем, что религиозная идентичность уральцев плохо поддавалась учету, случаи смены веры отнюдь не всегда фиксировались, да и определить эти изменения было непросто. Кроме того, гораздо проще для миссионеров и приходских батюшек было не усложнять себе жизнь и замалчивать случаи уклонения в раскол¹⁹⁶.

Для усиления борьбы с расколом в Пермской епархии был устроен миссионерский Белогорский монастырь. Белая гора находилась в северной части Осинского уезда Пермской губернии, недалеко от границы с Кунгурским уездом, между Бымовским (Осинский уезд) и Юго-Кнауфским (того же уезда) заводами, т. е. в самом «гнезде раскола». Поводом к основанию монастыря по-

¹⁹⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 68. Л. 9

¹⁹⁶ Там же. Д. 5. Л. 4–5, 39–45.

служило «чудесное спасение» наследника Николая Александровича от убийцы в Японии 29 апреля 1891 г. Жители Бымовского и Юго-Кнауфского заводов, по мысли бывшего мирового судьи А. С. Игнатьева и пермского епархиального миссионера С. А. Луканина, решили «ознаменовать чудесное спасение драгоценной жизни Николая Александровича устройством на Белой горе, как особо замечательном месте, креста возможно больших размеров» (как символа объединения христиан и с целью воздействия на староверов). Установили и освятили его уже летом при большом стечении народа, в том числе старообрядцев. Освятил крест священник (в 1894 г. уже протоиерей) Стефан Луканин в сослужении православного и единоверческого духовенства Бымовского и Юго-Кнауфского заводов. Богослужение было совершено с соблюдением всех единоверческих обрядов и особенностей. Однако впоследствии служба исправлялась по православному обычаю, но без «упущений». Монастырь за три года необычайно разросся, появились корпуса для братии и паломников, архиерейский дом, множество хозяйственных построек. Братия занималась также скотоводством, бортничеством и т. д. Обитель находилась под особым покровительством духовного начальства всех уровней: от миссионера С. Луканина до обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, ее развитию способствовали и многочисленные жертвователи¹⁹⁷.

Причины неудачи организации единоверия в Пермской и Тобольской епархиях в значительной мере сходны (в последней они были проанализированы Л. Н. Сусловой): удаленность единоверческих селений от центров прихода, в результате чего священники не бывали в селениях по несколько лет; также играли отрицательную роль принудительный характер присоединения старообрядцев, низкий образовательный уровень единоверческих священников,

¹⁹⁷ Белая гора и Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской монастырь: (Географическо-исторический очерк) // Адрес-календарь Пермской губернии. Пермь, 1895. С. 25–36; Белая гора и трехлетие Белогорского Свято-Николаевского монастыря // Адрес-календарь Пермской губернии. Пермь, 1897. С. 105–110.

бедность приходов и недостаточное их обеспечение богослужебной литературой, что приводило к «искажению» службы. Не было преодолено и фактическое разделение единоверцев и православных, проявлявшееся, например, в том, что единоверческие священники не имели права исполнения всех треб по отношению к прихожанам православных церквей, а после смерти единоверцев и православных хоронили на разных кладбищах. Неудачи единоверия были связаны и с широким распространением в начале 1860-х гг. священников Белокриницкой иерархии¹⁹⁸.

* * *

60-е гг. XIX – начало XX в. ознаменовали собой и важные позитивные сдвиги в существовании единоверия. Единоверцы в данный период начинают осознавать общность своих интересов и берутся отстаивать их. Это время было отмечено деятельностью сильных лидеров, вышедших из среды самого единоверия и своим авторитетом подкреплявших его. Но даже их помощь не могла вдохнуть новую жизнь в искусственно созданное явление.

Единоверие в конце XIX – начале XX в. находилось в состоянии кризиса. Бедное содержание приходов, невозможность окормления населения, принявшего единоверие лишь для прикрытия своих истинных взглядов, недостаточная образованность священников, их неумение, а порой и физическая невозможность вести активную миссионерскую работу, далекое в ряде случаев от идеалов православного пастыря (а иногда и прямо антисоциальное) поведение клириков делали единоверие малоэффективным для достижения целей, поставленных при его учреждении. Староверы в массе своей не спешили переходить в «соединение» с официальной церковью. Эти факторы изначально были обусловлены не удовлетворяющим обе стороны вариантом модели интеграции старообрядцев в структуру официальной церкви, который представляло собой единоверие. Однако не следует полагать, что еди-

¹⁹⁸ *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии... С. 191–193.
290

новерие не играло никакой позитивной роли. Социально полезная деятельность единовѣрческих священников, выразившаяся в преподавательской работе, в какой-то мере поднимала авторитет церкви среди паствы. В то же время мы не можем отрицать наличия «искренних» единовѣрцев, для которых единовѣрие представляло единственный путь для достижения спасения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ истории единоверия в России с середины XVIII до начала XX в., проведенный с учетом региональных особенностей, показал значительное количество локальных вариаций. Сложность изучаемого явления состоит еще и в том, что оно не только принимало различные формы на местах, но и существенно менялось с течением времени.

Становление и начальный этап существования единоверия (1750 – 1820-е гг.) явились во многом определяющими для его дальнейшего развития. Инициатива сближения исходила от государственной власти и отдельных представителей старообрядчества при минимальном участии официальной церкви. Идея единоверия изначально не устроила большую часть староверов, поскольку оно не учитывало их интересов по достижению компромисса с властями в виде создания легальной автономной религиозной организации. Часть старообрядцев, стоявшая на умеренных позициях (прежде всего, поповцы), стремилась получить определенные гарантии спокойного существования, максимально сохранив за собой религиозную автономию. По сути, вариант легализации беглопоповщины и включения староверов в государственную структуру, де-факто оформившийся на территории Урала и Западной Сибири в виде «Общества старообрядцев Сибирского края», мог бы устроить и государство, стремившееся превратить староверов в политически лояльную группу населения и эффективно использовать экономический потенциал старообрядчества, и самих старообрядцев, если бы не ряд обстоятельств.

Государство, ведя диалог со староверами, вынуждено было учитывать интересы церкви, которая, естественно, не могла допустить законодательного признания беглопоповщины. Легализация староверов, по мнению Синода, могла произойти только посредством включения их в церковную структуру. С самого начала существования единоверия оно рассматривалось иерархами официальной церкви

лишь как средство борьбы со старообрядчеством, еще один миссионерский инструмент.

В то же время идею легализации поддерживали отнюдь не все староверы. Еще меньше им импонировало единоверие, в котором они справедливо видели угрозу своей религиозной самобытности. Правила митрополита Платона (Левшина) изначально не могли удовлетворить старообрядцев. После утверждения их 27 октября 1800 г. императором Павлом I реально существовало две возможности: «Пункты» могли стать отправной точкой для продолжения переговоров со староверами с целью выработки более удобных и эффективных условий соглашения либо оказаться тупиковым вариантом развития событий, не устраивающим старообрядцев, что и произошло из-за позиции, занятой государством и официальной церковью.

В первой половине XIX в. в единоверии произошли важнейшие изменения. Его существование было обусловлено действием двух факторов: во-первых, незыблемостью платоновских правил, отсутствием гибкости; во-вторых, преимущественно насильственным характером насаждения единоверия, проявившимся с конца 1820-х гг. В правление Николая I единоверие уже открыто стало инструментом борьбы со старообрядчеством и оказалось неразрывно связано с жестокими гонениями и репрессиями. Вследствие подобных мер изменилось и положение изучаемой конфессии. С одной стороны, она оказалась дискредитирована в глазах староверов, а с другой – широкое распространение получил феномен фиктивного единоверия («единоверия поневоле»), служившего «маской» для прикрытия истинных религиозных воззрений старообрядцев и защитой от притеснений властей, как это было, например, в Малороссии, Ярославской губернии, на Урале и т. д. Единоверие в первой половине XIX в. лишь частично достигло целей, для которых оно было учреждено. Оно обеспечило формальное присоединение части староверов к официальной церкви (однако не в том количестве, в каком ожидалось властями), но вторая цель (единоверие – ступень для перехода в православие) оказалась

полностью проваленной. Тем не менее стоит отметить значительный рост количества приходов с конца 1820-х (не более 30) до конца 1850-х гг. (178). Более половины приходов находилось на территории Большого Урала, 70 приходов – в Пермской губернии. Единоверие отличалось значительной вариативностью на местах: к подобным вариациям можно отнести ряд альтернатив официальному единоверию, например, предложенные уральскими старообрядцами и единоверцами в 1818–1864 гг., причем проект 1837 г., получивший название «единоверие на особых условиях» (широкая автономия части приходов с элементами, схожими с беглоповской организацией староверов), был осуществлен на практике; на рубеже 1850 – 1860-х гг. в области Уральского казачьего войска появились так называемые «благословенные церкви» (подчинялись епархиальному архиерею не напрямую, а через наказного атамана, обладали широкой автономией) и др.

Новый этап в развитии единоверия начался на рубеже 1850 – 1860-х гг. Этот период характеризуется сворачиванием массовых репрессий в отношении старообрядцев и сокращением государственной поддержки единоверия, что привело к массовому уходу в раскол «неискренних» единоверцев. В то же время важные изменения произошли в верхушке единоверческих обществ, представители которых с 1860-х гг. стали бороться за права и улучшение положения единоверцев. Это выразилось в создании в 1864 г. проекта учреждения единоверческого епископата, отвергнутого властями. Не последнюю роль в этом процессе играли екатеринбуржцы. В среде единоверцев начались поиски конфессиональной идентичности (часть стала осознавать себя в качестве особой религиозно-культурной группы, обладающей общими интересами), усложнявшиеся «пограничным» положением единоверия между официальным православием и старообрядчеством. Поискам идентичности и консолидации единоверцев способствовало появление лидеров, которые личным примером, а также многочисленными полемическими и миссионерскими трудами доказывали возможность и необходимость принятия единоверия.

Последняя треть XIX – начало XX в. ознаменовались непростым переплетением различных процессов, происходивших в единоверии. Единоверие оказалось в состоянии стагнации, в нем стали нарастать кризисные явления, что в полной мере проявилось с начала 1880-х гг. Это было обусловлено следующими причинами: непопулярностью изучаемого явления среди широких слоев старообрядческого населения и отказом правительства от реформирования единоверия. В то же время государство и церковь старались поддержать ослабевающее явление идеологически и материально: строились новые и ремонтировались старые единоверческие храмы, велась пропаганда в периодической печати. Однако эти меры были недостаточны для того, чтобы сохранить «массовое» единоверие. Единоверческие верхи и идеологи начали поиски путей выхода из кризиса. Наиболее ярко это проявилось в формировании различных направлений единоверия. Вплоть до начала XX в. определяющей была консервативная традиция, заложенная митрополитами Платоном (Левшиным) и Филаретом (Дроздовым) и продолженная Павлом Прусским и Н. И. Субботиным.

В 1860-е гг. появилось направление, которое можно определить как «радикальное» (к нему принадлежали о. Иоанн Верховский и до середины 1860-х гг. – екатеринбургский купец Г. Ф. Казанцев), сошедшее на нет к 1890-м гг. Его целью было создание «всестарообрядческой иерархии», в которую должны были войти староверы-поповцы и единоверцы, при этом И. Т. Верховский предлагал уничтожить правила митрополита Платона и само понятие «единоверие».

На рубеже XIX–XX вв. в связи с несостоятельностью консервативного курса начало набирать силу новое направление – реформистское, возглавляемое священником Симеоном Шлеевым. Его сторонники добивались создания единоверческого епископата. Рост влияния данного направления способствовал развитию самосознания части единоверцев и их консолидации.

Правила митрополита Платона к началу XX в. изменились незначительно. Запоздалые и минимальные меры государства

и церкви в отношении единоверия не могли улучшить положение, в то время как старообрядчество, получая новые уступки от правительства (закон 1883 г. и манифест о веротерпимости 1905 г.), усиливалось. После манифеста о веротерпимости 1905 г. сложилась парадоксальная ситуация. Староверам была дарована свобода совести, и они впервые оказались юридически в более выгодном положении, чем единоверцы, находившиеся под жестким контролем Синода. При резком сокращении численности «православных старообрядцев», оставшиеся были вынуждены консолидироваться и бороться как с доминирующей в церкви консервативной позицией, так и с усилившимся старообрядчеством. С 1906 г. единоверцы-реформисты во многом оказались в русле изменений, назревавших в синодальной церкви.

Стоит отметить, что количество единоверческих приходов, несмотря на кризис, увеличилось. По данным синодальной статистики, в конце XIX в. насчитывалось 256–278 приходов, однако эти данные неточны. Количество единоверцев также невозможно точно подсчитать. Всего официально насчитывалось более 230 тыс. единоверцев. Однако не учитывалось число единоверцев, возвратившихся в староверие и остающихся в приходах не только формально, но и фактически. Показательным является и тот факт, что во время Всероссийской переписи 1897 г. единоверцев и православных считали вместе.

В начале XX в. произошел значимый для единоверия перелом: из преимущественно массового явления оно окончательно становится своеобразной «элитарной», относительно консолидированной религией, имеющей сравнительно небольшое число последователей (преданных сторонников идеи единства православия при разности обрядов, поклонников «отеческой старины», консерваторов по политическим убеждениям). Среди единоверцев выдвигаются на первый план интеллектуалы: ученые, мыслители, священники.

Выходя за рамки исследования, отметим, что после 1905 г. начался очередной этап развития единоверия, в ходе которого едино-

верческим элитам в 1918 г. удалось добиться создания единоверческого епископата, однако развитие единоверия было прервано революционными событиями, Гражданской войной и установлением атеистической советской власти.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Неопубликованные источники

Российский государственный исторический архив (РГИА), г. Санкт-Петербург

Ф. 381 (Канцелярия министра земледелия). Оп. 1. Отд. 2. Ст. 1. 23097, 23189, 23250, 23433.

Ф. 383 (Первый департамент Министерства государственных имуществ). Оп. 12. Д. 11618.

Ф. 468 (Кабинет его императорского величества Министерства императорского двора). Оп. 43. Д. 605.

Ф. 515 (Главное управление уделов Министерства императорского двора). Оп. 8. Отд. 1. Ст. 3. Д. 557, 605, 1536, 1822. Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 64. Отд. 2. Ст. 3. Д. 204; Оп. 88. Д. 534; Оп. 105. Д. 33; Оп. 116. Д. 129; Оп. 139. Д. 1324, 1617; Оп. 178. Отд. 2. Ст. 2. Д. 1971; Оп. 181. Д. 2531; Оп. 185. Д. 2883; Оп. 205. Д. 190, 406, 466, 508, 509, 510, 780, 856, 857.

Ф. 797 (Канцелярия обер-прокурора Синода). Оп. 3. Д. 12701; Оп. 5. Д. 17948, 20978; Оп. 8. Д. 24189; Оп. 15. Д. 356596; Оп. 17. Отд. 2. Ст. 1. Д. 39358; Оп. 19. Отд. 2. Ст. 1. Д. 42704; Оп. 21. Отд. 2. Ст. 1. Д. 46116; Оп. 27. Отд. 2. Ст. 1. Д. 120, 122; Оп. 28. Отд. 2. Ст. 1. Д. 86а, 86б, 197, 215; Оп. 29. Отд. 2. Ст. 1. Д. 44, 45; Оп. 34. Отд. 1. Д. 144; Оп. 35. Отд. 2. Д. 240; Оп. 49. Отд. 2. Ст. 3. Д. 296.

Ф. 799 (Хозяйственное управление при Синоде). Оп. 31. Д. 51.

Ф. 815 (Александров-Невская лавра). Оп. 15. Д. 81, 528; Оп. 16. Д. 973, 990, 991, 1010, 1196.

Ф. 832 (Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский). Оп. 1. Д. 48, 49, 71, 81, 92.

Ф. 1276 (Совет министров (1905–1917)). Оп. 3. Д. 930.

Ф. 1284 (Департамент общих дел Министерства внутренних дел). Оп. 241. Д. 23.

Ф. 1286 (Департамент полиции Министерства внутренних дел). Оп. 4. Д. 373.

Ф. 1473 (Секретный комитет по делам раскола). Оп. 1. Д. 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 31, 34, 36, 38, 42, 43, 44, 45, 46.

Ф. 1609 (Документальные материалы, собранные Г. В. Юдиным). Оп. 1. Д. 278, 282.

Ф. 1661 (Сербинович Константин Павлович (1797–1874), редактор «Журнала Министерства народного просвещения», директор канцелярии обер-прокурора Синода, член главного управления цензуры). Оп. 1. Д. 445.

***Государственный архив Свердловской области (ГАСО),
г. Екатеринбург***

Ф. 1 (Казанцев Гавриил Фомич, купец-старообрядец). Оп. 1. Д. 2, 3, 4.

Ф. 6 (Екатеринбургская консистория). Оп. 1. Д. 497, 519, 526, 534, 540, 546, 547, 561; Оп. 4. Д. 5, 8, 17, 53, 55, 65, 68, 85, 71, 94, 107, 115.

Ф. 43 (Канцелярия главного начальника Уральских горных заводов). Оп. 2. 1390, 1471; Оп. 3. Д. 16, 18, 24, 25, 31, 32, 35, 37, 39, 41, 44, 45, 52, 54, 85, 91, 93, 95, 97, 103, 117, 125, 126.

Ф. 75 (Старообрядческая церковь Белокрыницкой иерархии). Оп. 1. Д. 24.

Ф. 643 (Управление Нижнетагильского и Луньевского горных округов наследников П. П. Демидова, князя Сан-Донато). Оп. 1. Д. 1023.

Государственный архив Пермского края (ГАПК), г. Пермь

Ф. 36 (Пермское губернское правление Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 29.

Ф. 39 (Пермское управление земледелия и государственных имуществ Министерства земледелия). Оп. 1. Д. 82; Оп. 4. Д. 12.

Ф. 65 (Канцелярия пермского губернатора). Оп. 2. Д. 823, 828, 830, 832, 863, 866, 867, 868, 869; Оп. 4. Д. 136, 145, 148, 153, 157, 181.

Ф. 177 (Пермские палаты уголовного и гражданского суда Министерства юстиции). Оп. 1. Д. 777.

Ф. 198 (Правление Пермского архиерейского дома ведомства православного исповедания). Оп. 1. Д. 314.

Ф. 280 (Главное управление имениями князя С. С. Абамелек-Лазарева). Оп. 1. Д. 677, 816.

Ф. 297 (Исторический архив Пермской губернской ученой архивной комиссии). Оп. 1. Д. 767; Оп. 2. Д. 890.

Ф. 675 (Пермский губернский секретный совещательный комитет). Оп. 1. Д. 1, 2, 3, 4.

Государственный архив Кировской области (ГАКО), г. Киров

Ф. 237 (Вятская духовная консистория). Оп. 4. Д. 172; Оп. 7. Д. 437, 437а, 437б; Оп. 8. Д. 227, 627; Оп. 9. Д. 1889; Оп. 10а. Д. 1591; Оп. 12а. 378, 1007; Оп. 70. Д. 49, 1557; Оп. 76. Д. 962; Оп. 139. Д. 1747, 1750, 1816; Оп. 143. Д. 1117.

***Государственный архив Оренбургской области (ГАОО),
г. Оренбург***

Ф. 172 (Оренбургское духовное правление). Оп. 3. Д. 1411.

Ф. 173 (Оренбургская духовная консистория). Оп. 4. Д. 8024, 8030.

***Отдел рукописей Библиотеки Академии наук (ОР БАН),
г. Санкт-Петербург***

Белокриницкое собрание. № 100, 107, 109.

Собрание В. Г. Дружинина. № 48, 49, 80, 524, 570, 571, 634, 1040, 1043, 1044, 1045, 1047, 1052, 1054, 1055, 1056, 1065, 1079, 1080, 1089.

***Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ),
г. Санкт-Петербург***

Основное собрание рукописной книги (ОСРК). О.І. 372, 373; Q.І. 742, 1093, 1094.

Собрание Титова. № 288, 673, 2102.

***Древлехранилище Института русской литературы (ИРЛИ),
г. Санкт-Петербург***

Древлехранилище. І. 114. 387.

*Древлехранилище Лаборатории археографических исследований
Уральского федерального университета (ЛАИ УрФУ),
г. Екатеринбург*

V (Курганское) собр. 1р/536; 46р/826; 52р/1004.

VI (Невьянское) собр. 117р/838.

XII (Тюменское) собр. 180р/4389.

XIV (Шалинское) собр. 63р/685.

XXVI (Южно-Пермское) собр. 9р/5366.

Опубликованные источники

Адрес-календарь Екатеринбургской епархии за 1887 г. Екатеринбург, 1887. 164 с.

Аксаков И. С. О расколе и об единоверческой церкви в Ярославской губернии / И. С. Аксаков // Полн. собр. соч. : в 7 т. М. ; СПб., 1886–1887. Т. 7. С. 848–864.

Алексеев И. История о бегствующем священстве / И. Алексеев М., 2005. 108 с.

Архимандрит Павел. Разговор со старообрядцем, указавшим на слова митрополита Платона о единоверцах: «дондеже вразумятся» / Архимандрит Павел // Братское слово. 1895. № 3. С. 161–164.

Архипастырское наставление священнослужителям единоверческого прихода об отношении единоверцев к православным // Руководство для сельских пастырей. 1875. Т. 1, № 5. С. 156–162.

Белая гора и Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской монастырь : (Географическо-исторический очерк) // Адрес-календарь Пермской губернии. Пермь, 1895. С. 25–36.

Белая гора и трехлетие Белогорского Свято-Николаевского монастыря // Адрес-календарь Пермской губернии. Пермь, 1897. С. 105–110.

Борисович В., свящ. Успехи единоверия между раскольниками Режицкого уезда / В. Борисович, свящ. // Полоцкие епархиальные ведомости. 1878. № 7. С. 246–247.

Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу / Н. Варадинов. СПб., 1863. Кн. 8, доп. 656 с.

Верховский Т. А., свящ. Стародубье: Записки протоиерея с.-петербургской Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского, высочайше командированного в 1845–1848 г. государем императором Николаем Павловичем для устройства единоверия в черниговских старооб-

рядческих посадах / Т. А. Верховский. Казань, 1874. Ч. 1. 208 с.; Ч. 2. 112 с.; Ч. 3. 99 с.

Взгляд архипастыря на единоверие // Церковный вестн. 1883. № 41. С. 5–6.

Воззвание ко всем единоверческим приходам христоролюбивой Руси. Пг., 1914. 2 с.

Всепоподаннейший доклад архиепископа Амвросия // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 502–505.

Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде 23–28 июля 1917 года. Пг., 1917. 147 с.

Высочайший рескрипт архиепископу Амвросию и объявление архиепископа Амвросия поверенным московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 519–520.

Голос православных старообрядцев-единоверцев. СПб., 1906. 2 с.

Гортынский Н. Обращение к единоверию старообрядческого наставника / Н. Гортынский // Могилевские епархиальные ведомости. 1883. № 11. С. 220–224.

Два письма архиепископа Никифора к Елисаветградскому протоиерею Дмитрию Смолодовичу // Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 247–248.

Единоверие // Пензенские епархиальные ведомости. 1881. № 20. Неофиц. отд. С. 1–11.

Единоверие в Астрахани // Церковный вестн. 1887. № 46. С. 796–798.

Единоверие в Новочеркасске (письмо в редакцию) // Церковный вестн. 1879. № 10. С. 14.

Единоверие и раскол // Духовная беседа. 1863. Т. 17, № 7. С. 208–214.

Единоверческая типография // Странник. 1880. Т. 3, № 9–10. С. 216–218.

Журавлев А. И., прот. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, о их учении, делах и разгласиях / А. И. Журавлев. СПб., 1795. 446 с.

Значение единоверия: Слово высокопреосвященнейшего Сергия, архиепископа Казанского, по освящении единоверческой церкви (говорено в Курской епархии) // Душеполезное чтение. 1880. Т. 1, № 4. С. 430–432.

И. С. Депутация московских единоверцев к императору Александру II // Православное обозрение. 1865. Т. 16, № 3. С. 150–153.

Ивановский Н. И. Второй единоверческий храм в Тетюшкинском уезде // *Ивановский Н. И. Собрание сочинений профессора Казанской духовной академии Николая Ивановича. Казань, 1898. Т. 1. С. 174–183.*

Ивановский Н. И. Новый единоверческий приход / Н. И. Ивановский // *Православный собеседник. 1884. Т. 2, № 6. С. 239–247.*

Ивановский Н. И. Учреждение нового единоверческого прихода в 1884 г. и сказанная при этом речь // *Ивановский Н. И. Собрание сочинений профессора Казанской духовной академии Николая Ивановича. Казань, 1898. Т. 1. С. 167–174.*

Иеромонаха Прокопия воспоминание о переходе о. Павла из раскола в православие и о своем присоединении к церкви // *Братское слово. 1884. № 1. С. 5–31.*

Из ненапечатанных мнений и отзывов Московского митрополита Филарета / сост. Л. Бродский. СПб., 1908. 49 с.

Из Нижне-Чирской станицы. Путешествие о. Игумена Павла Прусского // *Донские епархиальные ведомости. 1879. № 7. Неофиц. отд. С. 264–271.*

Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1866 год // *Православное обозрение. 1868. Т. 25, № 1. С. 129.*

Извлечения из распоряжений по делам о раскольниках при императорах Николае и Александре II, пополненные запискою Мельникова. Лейпциг, 1882. 94 с.

Изъяснение поверенного Дмитрия Федорова архиеп. Амвросию о происшедшем раздоре на Рогожском кладбище // *Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 498–501.*

К вопросу о нуждах единоверия // *Православное обозрение. 1878. Т. 1, № 2. С. 323–329.*

К вопросу о состоянии единоверия в Сибири // *Томские епархиальные ведомости. 1884. Неофиц. отд., № 8. С. 1–14.*

К столетию единоверия // *Екатеринбургские епархиальные ведомости [далее – ЕЕВ]. 1900. Неофиц. отд., № 21. С. 643–644.*

Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках / В. Кельсиев. Лондон, 1861. Вып. 2. 298 с.

Коробкин И., свящ. Из пастырской деятельности священника харьковской Троицкой единоверческой церкви / И. Коробкин, свящ. // *Духовная беседа. 1876. Т. 1. С. 729–733, 751–758; Т. 2. С. 21–23.*

Кролишковской единоверческой церкви священника Василия Семёнова Дарендова повествование о том, как жил и что видел, будучи беспоповцем федосеева согласия, и как Божиим милосердием приведен к соединению со святою соборною апостольскою церковью // Братское слово. 1883. № 7. С. 324–344; № 8. С. 394–411.

Лебедев В., свящ. О Рогожском кладбище и об открытом при нем единоверии и его обрядах / В. Лебедев, свящ. // Душеполезное чтение : (Известия и заметки). 1868. Т. 2, № 7. С. 59–72.

Легатов И. О современных нуждах единоверия и о мерах для сближения старообрядцев с Православною церковью / И. Легатов. Архангельск, 1905. 72 с.

Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. / собр. и снабж. поясн. и примеч. Л. Бродским. М., 1905. 388 с.

Начало единоверия на раскольническом Преображенском кладбище в Москве // Православное обозрение. 1866. № 5 (май). С. 117–128.

Никифор Феотоки, архиеп. Краткое повествование о обращении раскольников селения Знаменки / Никифор Феотоки, архиеп. // Архиепископ Никифор Феотокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 236–244.

О бегстве за границу к раскольникам священника Николаевской единоверческой в Санкт-Петербурге церкви И. Верховского // Церковно-общественный вестн. 1885. № 67. С. 6–7.

О единоверии. Б. м., б. г. (не ранее 1878). 101 с.

О преподавании Закона Божия в единоверческой школе // Православный собеседник. 1870. Т. 1. С. 263–266.

О присоединении к единоверию из раскола иеродиакона Геннадия и архимандрита Викентия // Калужские епархиальные ведомости. 1866. № 17. С. 534–535.

О присоединении к православной церкви на правилах единоверия двух старообрядческих епископов с другими лицами // Калужские епархиальные ведомости. 1865. № 12. С. 333–334.

Об единоверцах // Странник. 1880. Т. 3, № 9–10. С. 215–216.

Обращение глаголемого старообрядца в православие : Рассказ Федора Михайловича Антонова. М., 1871. 69 с.

Одна из достопамятных речей императора Николая Павловича // Братское слово. 1893. № 18. С. 656–661.

Окружное послание к старообрядцам // Архиепископ Никифор Фетокис. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006. С. 223–231.

Определение архиеп. Амвросия по поводу означенного прошения // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 482.

Освящение единоверческой церкви в г. Сызрани // Странник. 1860. Т. 2, № 4. Отд. 4. С. 113.

Освящение единоверческой церкви Св. Николая на Рогожском кладбище // Душеполезное чтение: (Известия и заметки). 1867. Т. 1, № 1. С. 44–45.

Освящение Ковенской единоверческой церкви // Литовские епархиальные ведомости. 1871. Неофиц. отд., № 24. С. 1114–1115.

Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб., 1857. 130 с.

Ответ единоверцу «Востока» // Братское слово. 1884. № 6. С. 330–334.

Открытие в Москве единоверческого монастыря на Преображенском кладбище // Душеполезное чтение: (Известия и заметки). 1866. Т. 2, № 5. С. 44.

Открытие единоверческого монастыря в Москве // Православное обозрение. 1866. Т. 20, № 5. С. 36.

Открытие Хлудовской библиотеки в Никольском единоверческом монастыре // Братское слово. 1883. № 2. С. 80–84.

Отношение архипастырей к старому обряду // Церковный вестн. 1883. № 10. С. 3–5.

Отношение статс-секретаря Неплюева к архиеп. Амвросию // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 505–506.

Первый Всероссийский единоверческий съезд. СПб., 1912. 96 с.

Переписка с архиепископом Новгородским Гавриилом по поводу присоединения старообрядцев села Знаменки к православной церкви // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 231–236.

Пермский епархиальный адрес-календарь на 1885 год. Пермь, 1884. 245 с.

Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 г.), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. 681 с.

Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. 549 с.

Письмо единоверцев г. Николаева 1909 г. Б. м., б. г. (Справочный фонд ЛАИ УрФУ. 1126/Пб).

Письмо митрополита Филарета о принятии прусского подданного единоверца Константина Голубева в русское подданство и о дозволении ему перевести свою типографию из Пруссии в Россию. 17 марта 1867 г. // Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг. / собр. и снабж. поясн. и примеч. Л. Бродским. М., 1905. С. 301–303.

Письмо Моисея Викулова Кудрявцева // Братское слово. 1890. № 3. С. 238–246.

Письмо Московского митрополита Платона к Славенскому архиепископу Никифору Феотоки относительно присоединившихся к единоверию раскольников (сел. Знаменки) // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 465–467.

Письмо Преосвященнейшего Аркадия, архиепископа Пермского, к Санкт-Петербургскому митрополиту Никанору // ЕЕВ. 1888. № 12. Неофиц. отд. С. 278–287.

Пичугин Л. Ф. О единоверии в русской церкви. (Уния единоверия) : полев. очерк. / Л. Ф. Пичугин М., 2009. 74 с.

По поводу нововведений в некоторых единоверческих церквях // Московские епархиальные ведомости. 1878. № 4. С. 45–47.

По поводу ходатайства единоверцев об исправлении существующих для единоверческих церквей правил // Православное обозрение. 1879. Т. 3, № 11. С. 631–634.

Полное собрание законов Российской империи. 1-е собр. СПб., 1830. Т. 14, № 10284, 10454, 10619, 10889; Т. 15, № 11179, 11265, 11420; Т. 16, № 11720, 11725, 11738, 11989, 12067; Т. 18, № 12997, 13023, 13076; Т. 22, № 16238; Т. 25, № 18328.

Полное собрание законов Российской империи. 2-е собр. СПб., 1830. Т. 1, № 584; Т. 2, № 1257; Т. 3. № 2356; 1837. Т. 11, № 9107; 1845. Т. 19, № 14409; 1878. Т. 51, № 55974; 1879. Т. 52, № 57872.

Полное собрание законов Российской империи. 3-е собр. СПб., 1886. Т. 3, № 1545.

Починская И. В. Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ / И. В. Починская // Уральский

сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7, ч. 2. С. 190–191.

Представление московских единоверцев государю императору // Странник. 1865. Т. 1, № 1. Отд. 4. С. 23.

Преображенское кладбище и его прошлое. М., 1901.

Принятие депутации московских единоверцев // Странник. 1865. Т. 4, № 10. Отд. 4. С. 3–6.

Протоиерей Иоанн Верховский. Труды / Иоанн Верховский., прот. ; сост. Т. Г. Сидаш. СПб., 2014. 873 с.

Прошение московских старообрядцев митрополиту Платону о принятии их в церковь при старых книгах и обрядах и Донесение митрополита Платона Св. Синоду о просьбе московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 528–541.

Прошение поверенных московских старообрядцев митрополиту Амвросию // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 480–481.

Пункты митрополита Платона // Ответ единоверца старообрядцу на его возражения. СПб., 1857. С. 117–128

Пункты прошения московских старообрядцев на высочайшее имя об устройении самостоятельной старообрядческой (раскольнической) церкви // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 468–475.

Пятидесятилетний юбилей [священнического служения] протоиерея Тимофея Александровича Верховского, настоятеля с.-петербургской единоверческой Никольской церкви. СПб., 1872.

Речь при открытии Хлудовской библиотеки в Никольском единоверческом монастыре // Братское слово. 1883. № 2. С. 84–94.

Рогожское кладбище // Православное обозрение. 1864. Т. 14, № 5. С. 60–61.

Рыков Ю. Д. Новонайденная повесть о разорении Иргизского Средне-Никольского монастыря в 1837 г. / Ю. Д. Рыков // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / отв. ред. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 310–313.

Сведения о церквях и приходах Пермской губернии (собрано Губернским статистическим комитетом в 1895 г.) // Памятная книжка и адрес-календарь Пермской губернии за 1896 год. Пермь, 1896. Отд. 3. С. 174–219.

Свет во тьме раскола: Замечательные случаи обращения раскольников в православие из поповщинской секты. Владимир, 1888. Ч. 1. 300 с.

Сергий (Юршев), иером. Зеркало для старообрядцев, не покоряющихся православной церкви, или Ясное и подробное описание старообрядческих заблуждений с опровержением оных и воззвание их к истинной Христовой церкви / Сергий (Юршев), иером. СПб., 1799 – 308 с.

Синицын П. В. Никольский единоверческий мужской монастырь в Москве, что в Преображенском. / П. В. Синицын. М., 1896. 24 с.

Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие. Казань, 1878. 30 с.

Скворцов Д. Тульский поморский наставник Денис Васильев Батов (по поводу его смерти) / Д. Скворцов. Тула, 1911. 10 с.

Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1860. Кн. 1 : 1716–1800. 790 с.; Кн. 2 : 1801–1858. 851 с.

Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1856. 771 с.

Соколов А. Единоверие и раскол в Уральском крае и их взаимное отношение между собою / А. Соколов // Оренбургские епархиальные ведомости. 1891. № 1. Неофиц. отд. С. 14–26.

Соображения преосвященного Агафангела касательно облегчения порядка и условий перехода из раскола в единоверие // Руководство для сельских пастырей. 1882. Т. 3, № 40. С. 127–132.

Список с отношения Московского митрополита Филарета к г. министру внутренних дел от 21 сентября 1855 года. № 104 // Братское слово. 1883. № 3. С. 119–133.

Субботин Н. И. Двадцатипятилетие Братства Св. Петра Митрополита и отчет по братству за 1897 год. / Н. И. Субботин. М., 1898. 72 с.

Субботин Н. И. Записка об учреждении и первоначальной деятельности Братства Св. Петра Митрополита, читанная в общем собрании членов братства, происходившем 21 декабря 1872 года, в день его торжественного открытия / Н. И. Субботин. М., 1873. 30 с.

Субботин Н. И. О предположении учредить в Москве братство для содействия ослаблению раскола и воссоединению раскольников с православною церковью / Н. И. Субботин. М., 1869. 36 с.

Съезд представителей единоверия // Церковный вестн. 1878. № 35. С. 17–18.

Торжество единоверия в подмосковном селе Коломенском // Братское слово. 1884. № 16. С. 332–337.

Увещение раскольникам Невьянского наследников Яковлева завода в ответ на поданное ими от 14 апреля сего 1848 года прошение о дозволе-

нии им обращаться для исправления христианских треб к беглым попам // Миссионерский сборник. 1898. № 2. С. 1–16.

Условия единения старообрядцев с православною церковью, предложенные архиеп. Амвросием поверенным московских старообрядцев // Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель. Ростов н/Д, 1905. С. 477–479.

Успехи единоверия между уральскими казаками // Православное обозрение. 1869. Т. 3, № 7. С. 255.

Хвальковский В. Н. Дионисий Васильевич Батов : (биогр. очерк) / В. Н. Хвальковский // Второй Всероссийский собор христианского поморского церковного общества. М., 1913. С. 167–189.

Чин Како приимати от раскольников и отступников, к православной вере приходящих [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/acts/18/1/1720_chin.htm (дата обращения: 04.04.2013).

Интернет-источники

Сайт единоверческого храма Архангела Михаила с. Михайловская Слобода Московской области. URL: <http://www.edinoverie.com/> (дата обращения: 08.04.2013).

Литература

А. П. (*Архимандрит Палладий*). Обозрение Пермского раскола, так называемого «старообрядства» / А. П. (*архим. Палладий*) СПб., 1863. 272 с.

Агеев С. С. Рязановы – купцы екатеринбургские / С. С. Агеев, В. П. Микитюк. Екатеринбург, 1998. 190 с.

Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории : ист. очерк В. В. Андреева / Андреев В. В. СПб., 1870. 424 с.

Байдин В. И. К вопросу о старообрядческом иконописании на горнозаводском Урале / В. И. Байдин // Древнерусская традиция в культуре Урала : материалы науч.-практ. конф. (28–30 апр. 1992 г.). Челябинск, 1992. С. 18–41.

Байдин В. И. Казанцев Гавриил Фомич / В. И. Байдин // Главы городского самоуправления Екатеринбурга : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. С. 96–101.

Байдин В. И. О социальной природе волнений старообрядцев на Нижнетагильских заводах в 1840 г. / В. И. Байдин // Проблемы истории

России : сб. науч. тр. [Вып. 1] : От традиционного к индустриальному обществу. Екатеринбург, 1996. С. 69–76.

Байдин В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала / В. И. Байдин // Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. С. 233–244.

Байдин В. И. Рязанов Аника Терентьевич / В. И. Байдин // Главы городского самоуправления Екатеринбурга : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. С. 86–89.

Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (конец XVIII – середина XIX вв.) : дис. ... канд. ист. наук / В. И. Байдин. Свердловск, 1983. 230 с.

Байдин В. И. У власти. Купцы-старообрядцы и общество старообрядцев Сибирского края / В. И. Байдин // Родина. 2003. № 8. С. 117–120.

Байдин В. И. Эволюция социально-культурного и бытового облика верхушки уральской буржуазии в конце XVIII – начале XX в. (На примере семьи екатеринбургских купцов Казанцевых) / В. И. Байдин // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. [Вып. 1]. С. 17–27.

Байдин В. И. Яким Меркурьевич Рязанов / В. И. Байдин // Главы городского самоуправления Екатеринбурга : ист. очерки. 2-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. С. 68–77.

Белобородов С. А. «И вскоре раскол здесь необычайно усилился» (к истории старообрядчества Красноуфимского уезда) / С. А. Белобородов // Вестн. Екатеринбург. православной духовной семинарии. 2012. № 2 (4). С. 86–110.

Белобородов С. А. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е–1830-е гг.) / С. А. Белобородов // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 604–611.

Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX в. (на примере согласия беглопоповцев / часовенных) : дис. ... канд. ист. наук / С. А. Белобородов. Екатеринбург, 2012. 310 с.

Белобородов С. А. Старообрядческие священники Нижнего Тагила в конце XVIII – первой трети XIX в. / С. А. Белобородов // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7 : в 2 ч. Ч. 1 : Социально-политическая история. С. 167–178.

Белоликов В. З. Инок Никодим Стародубский. (Его жизнь и литературная деятельность) / В. З. Белоликов. Киев, 1915. 557 с.

Белоликов В. З. К вопросу о единоверии / В. З. Белоликов. Киев, 1917. 26 с.

Белоликов В. З. Яков Стефанов Беляев: (Старообрядческий (впоследствии единоверец) писатель второй половины XVIII в.) / В. З. Белоликов. Киев, 1914. 50 с.

Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни : очерки по церковной этнографии / Т. А. Бернштам. СПб., 311 с.

Бовкало А. А. Из истории единоверческих монастырей России / А. А. Бовкало // Православное единоверие в России. СПб., 2004. С. 68.

Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII – XX вв. / Ф. Ф. Болонев. Новосибирск, 1994. 148 с.

Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения / В. Д. Бонч-Бруевич. М., 1973. 346 с.

Боровик Ю. В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927) : дис... канд. ист. наук / Ю. В. Боровик. Екатеринбург, 2003. 326 с.

Боченков В. Истина историческая против истины миссионерской: К истории отмены клятв собора 1667 г. / В. Боченков // Церковь. 2004. Вып. 6. С. 50–59.

Бродский Л. К. К вопросу об единоверческом епископе (историческая справка) / Л. К. Бродский // Христианское чтение. 1906. № 6. С. 909–930.

Варушкин Н., свящ. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе / Варушкин Н., свящ. // Православный собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 3–36; Ч. 2, № 7. С. 167–218; Ч. 3, № 9. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1, № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311.

Васильевский М. Н. Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I / М. Н. Васильевский. Казань, 1914. 259 с.

Верховский Т. А. Искание глаголемыми старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства / Т. А. Верховский. СПб., 1868. 72 с.

Витевский В. Н. Первая церковь в Уральском войске / В. Н. Витевский. Казань, 1877. 16 с.

Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX вв. / В. Н. Витевский. Казань, 1878. 236 с.

Вознесенский А. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918) : материалы к словарю / А. В. Вознесенский, П. И. Мангилев, И. В. Починская. Екатеринбург, 1996. 82 с.

Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии / М. С. Вруцевич // Отечественные записки. 1883. № 6. С. 155–188; № 7. С. 33–100.

Вургафт С. Г. Единоверие / С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков // Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы : опыт энцикл. словаря. М., 1996. С. 94–101.

Главы городского самоуправления Екатеринбурга : ист. очерки. Екатеринбург, 2008. 248 с.

Гриценко Н. Ф. Консервативная стабилизация в России в 1881–1894 годах: Политические и духовные аспекты внутренней политики / Н. Ф. Гриценко. М., 2000. 240 с.

Гуськова Т. К. Яким Семенович Колногородов / Т. К. Гуськова, Э. А. Калистратова // Нижний Тагил в лицах: Организаторы производства, инженеры, техники XIX – начала XX в. : пособие по ист. краеведению / отв. ред. и сост. Е. Г. Неклюдов. Екатеринбург, 1999. С. 62–80.

Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры / Е. С. Данилко. Уфа, 2002. 218 с.

Добротворский И. М. Исторические сведения об Иргизских мнимостарообрядческих монастырях до обращения их к единоверию / И. М. Добротворский // Православный собеседник. 1857. Ч. 1. С. 376–481; Ч. 2. С. 519–590.

Дубакин Д. Иргизские раскольнические монастыри / Д. Дубакин. Самара, 1882. 108 с.

Ермакова Д. С. Единоверческая церковь в Зауралье: XIX – первая треть XX века : дис. ... канд. ист. наук / Д. С. Ермакова. Тюмень, 2011. 249 с.

Ерошкин Н. П. Крепостническое самодержавие и его политические институты (первая половина XIX в.) / Н. П. Ерошкин. М., 1981. 252 с.

Ершова О. П. Старообрядчество и власть / О. П. Ершова. М., 1999. 204 с.

Жилко А. Старообрядчество в Латвии / А. Жилко, Э. Мекш. Revue des études slaves. 1997. Т. 69, fasc. 1–2. Р. 73–88.

Жмакин В. И. Начало единоверия (1780–1796) / В. И. Жмакин // Христианское чтение. 1900. № 12. С. 979–1004.

Жмакин В. И. Эпизод из истории единоверия) / В. И. Жмакин // Христианское чтение. 1903. № 10. С. 438–485.

Иванов К. Ю. Формирование сети единоверческих приходов в Томской епархии в XIX – начале XX в. / К. Ю. Иванов // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2006. С. 167–176.

Ивановский Н. И. История единоверия : (Рецензия на Исторический очерк единоверия М. С-го. Издано иждивением протоиерея Никольской единоверческой церкви Т. А. Верховского. СПб, 1867) / Н. И. Ивановский // Православное обозрение. 1867. Т. 21. С. 178–198.

Ивановский Н. И. О численности раскольников / Н. И. Ивановский // Православный собеседник. 1867. № 8. С. 257–302.

Ильин В. Н. Единоверие в XIX в. на территории Томской губернии / Ильин В. Н. // Изв. Алт. гос. ун-та. 2012. № 4 (76). С. 85–91.

Ильин В. Н. Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. / В. Н. Ильин. Барнаул, 2012. 166 с.

История казачества Азиатской России. Т. 1 : XVI – первая половина XIX века. Екатеринбург, 1995. 317 с.

К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. № 6. С. 281–287; № 7. С. 321–328; № 8. С. 369–376; № 10–11. С. 478–484; № 14. С. 581–592; № 22. С. 877–884; № 23. С. 917–927; № 24. С. 948–953; 1903. № 7. С. 215–218; № 8–9. С. 249–257; № 10. С. 288–296; № 11. С. 318–323; № 12. С. 355–361; № 13. С. 396–408; № 14. С. 428–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 63–73; № 4. С. 117–122; 1905. № 3. С. 55–63; № 22. С. 754–759; № 23. С. 797–801; № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–18; № 2. С. 48–52; № 3. С. 97–106; № 4. С. 144–151; № 5. С. 170–176; № 6–7. С. 213–221; № 8. С. 248–253; № 9. С. 273–280; № 11. С. 345–357; № 12. С. 397–405; № 15. С. 497–507; № 16. С. 535–543; № 17. С. 562–569; № 18. С. 593–601; № 19. С. 620–627; № 20. С. 650–657; № 21. С. 691–700; № 22. С. 738–746; № 23. С. 767–774; № 24. С. 801–808; 1907. № 1. С. 12–19; 1908. № 9. С. 149–157; № 43. С. 728–734; № 45. С. 763–769; № 47. С. 789–798.

Катаев И., свящ. Свято-Троицкий кафедральный собор / И. Катаев, свящ., Л. Д. Рязанова, А. А. Кузьмин. Екатеринбург, 2004. 164 с.

Кауркин Р. В. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века) / Р. В. Кауркин, О. А. Павлова. СПб. 2011. 199 с.

Кем и как положено начало единоверию в русской церкви // Братское слово. 1892. № 2. С. 108–129.

Клюкина Ю. В. Гражданская власть, церковь и старообрядцы в начале XX в.: три версии права свободы вероисповедания (по материалам Урало-Западно-Сибирского региона) / Ю. В. Клюкина // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 188–204.

Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX в. / Ю. В. Клюкина // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 84–135.

Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. М., 1987. 439 с.

Копьев Н. Очерк истории единоверия в Прибалтийских губерниях / Н. Копьев // Православное обозрение. 1867. № 12. С. 388–394.

Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии // Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 578–612.

Кром М. М. Историческая антропология : пособие к лекц. курсу / М. М. Кром. СПб., 2000. 77 с.

Кузнецов А. Очерки уральского старообрядчества / А. Кузнецов // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30; № 12. С. 21–31; 1916. № 1–2. С. 11–18; № 3. 9–15; № 4–5. С. 6–9; № 8. С. 10–16; № 9–10. С. 5–11.

Кутьев О. Л. Единоверие в Пермских вотчинах Строгановых (30–50-е гг. XIX в.) / О. Л. Кутьев // Мир старообрядчества. Вып. 4 : Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований : материалы междунар. науч. конф. М., 1998. С. 275–282.

Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы / В. Лавринов, прот. Екатеринбург, 2001. 336 с.

Лебедев Е. Е. Единоверие в противодействии русскому обрядовому расколу: Очерк по истории и статистике единоверия с обзором существующих о нем мнений и приложениями. Новгород, 1904. 82 с.

Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII – XVIII вв. / М. И. Лилеев. Киев, 1895. Вып. 1. 618 с.

Лысогорский Н. В. Единоверие на Дону в XVIII–XIX вв. (по 1883 г.) / Н. В. Лысогорский. Сергиев Посад, 1915. 800 с.

Лысогорский Н. В. Московский митрополит Платон Левшин как противораскольнический деятель / Н. В. Лысогорский. Ростов н/Д, 1905. 656 с.

Мазур Л. Н. Методы исторического исследования / Л. Н. Мазур. Екатеринбург, 2010. 607 с.

Майоров Р. А. Дискуссия по вопросу о форме приобщения Святых Христовых Таин в московском Троице-Введенском единоверческом приходе / Р. А. Майоров // *Старообрядчество: История. Культура. Современность.* М., 2005. Т. 2. С. 76–85.

Майоров Р. А. Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX в. священник Иоанн Верховский : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Р. А. Майоров. М., 2008. 20 с.

Майоров Р. А. Священник Иоанн Тимофеевич Верховский (1818–1891) / Р. А. Майоров // *Верховский И., прот. Труды.* СПб., 2014. С. 656–689.

Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. История русского раскола, известного под именем «старообрядства» / Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. СПб., 1855. 380 с.

Мамсик Т. С. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века / Т. С. Мамсик. Новосибирск, 1987. 268 с.

Мангилева А. В. Духовное сословие на Урале в первой половине XIX в. (на примере Пермской епархии) / А. В. Мангилева. Екатеринбург, 1998. 218 с.

Мангилева А. В. Зауральское приходское духовенство накануне образования Екатеринбургской епархии / А. В. Мангилева // *Православие в судьбе Урала и России: история и современность.* Екатеринбург, 2010. С. 73–76.

Марков В. С. К истории раскола-старообрядчества второй половины XIX в.: Переписка проф. Н. И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1864–1904) / В. С. Марков. М., 1914. 943 с.

Марков С. Сухиничские единоверцы / С. Марков. М., 1885. 26 с.

Махрова Т. К. Раскол и единоверие в казачьих станицах Оренбургской епархии / Т. К. Махрова // *Оренбургское казачье войско: религиозно-нравственная культура : сб. науч. тр. / под ред. А. П. Абрамовского.* Челябинск, 2000. С. 104–124.

Медведев Д. Краткий очерк единоверия к столетию со времени его учреждения / Д. Медведев. Оренбург, 1900. 126 с.

Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины / П. И. Мельников (Андрей Печерский) // *Мельников П. И. Собр. соч. : в 8 т.* М., 1976. Т. 7. С. 191–555.

Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф. Е. Мельников [Электронный ресурс] URL: http://www.semeyskie.ru/bibl_meln_kiss.html (дата обращения: 06.09.2016).

Мизеров А., свящ. Единоверие в г. Романо-Борисоглебске (краткие исторические сведения) / А. Мизеров, свящ. // Ярославские епархиальные ведомости. 1883. № 20. С. 153–160; № 27. С. 209–213.

Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем / В. Ф. Миловидов. М., 1969. 112 с.

Надеждин Н. И. Старшины Екатеринбургского раскольникового общества / Н. И. Надеждин // Братское слово. 1889. № 19. С. 673–690; № 20. С. 741–765.

Наумлюк А. А. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Саратово-Самарском Поволжье во второй половине XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук / А. А. Наумлюк. Саратов, 2009. 198 с.

Наумлюк А. А. Центр старообрядчества на Иргизе: появление, деятельность, взаимоотношения с властью / А. А. Наумлюк. Саратов, 2009. 99 с.

Неклюдов Е. Г. Фотий Ильич Швецов / Е. Г. Неклюдов // Нижний Тагил в лицах: Организаторы производства, инженеры, техники XIX – начала XX в. : пособие по ист. краеведению / отв. ред. и сост. Е. Г. Неклюдов. Екатеринбург, 1999. С. 23–35.

Нечаев В. Платон, митрополит Московский, в его отношениях к единоверию / В. Нечаев. Казань, 1903. 58 с.

Никифор Феотокис, архиеп. Благословенным христианам Греции и России. / Никифор Феотокис, архиеп. М., 2006. 343 с.

Николаев К. Н. Очерк истории поповщины с 1846 года / К. Н. Николаев. М., 1865. 134 с.

Никольский Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. М., 1931. 398 с.

Об открытии Никольского единоверческого монастыря в Москве : ист. зап. М., 1897. 30 с.

Осипов В. И. Боровская драма: от старообрядческой часовни к единоверческой церкви / В. И. Осипов // Земля Боровская. Боровск, 2006. Вып. 3. С. 39–58.

Павлова О. А. Единоверие в контексте правительственной и церковной политики России в XVIII– начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук / О. А. Павлова. Н. Новгород, 2007. 30 с.

Палкин А. С. Единоверие глазами архиереев РПЦ (XVIII – начало XXI в.) / А. С. Палкин // Православие в судьбе Урала и России: история и современность. Екатеринбург, 2010. С. 231–235.

Палкин А. С. К истории внутренней жизни единоверческих общин Екатеринбурга и Нижнего Тагила: от конфронтации к объединению / А. С. Палкин // Вестн. Музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2013. Вып. 4. 186–197.

Палкин А. С. К истории часовни в деревне Лая: из раскола в единоверие и обратно / А. С. Палкин // Мир истории: новые горизонты. От источника к исследованию : материалы конф. Екатеринбург, 2012. С. 11–13.

Палкин А. С. Купец-единоверец Г. Ф. Казанцев: между верой и государством / А. С. Палкин // Историческая динамика российских нравов: консерватизм vs модернизация : материалы Всерос. конф. с международным участием (20 апр. 2012 г., Екатеринбург). Екатеринбург, 2012. С. 46–52.

Палкин А. С. Полемика представителей духовных элит единоверия о путях его развития в 1860-е гг. / А. С. Палкин // Урал. ист. вестн. 2012. № 3. С. 66–72.

Палкин А. С. Случай «хулиганства» в единоверческой церкви Нейвинско-Рудянского завода в 1861 г. / А. С. Палкин // Российская повседневность: история, современное состояние и перспективы развития : материалы Первой Всерос. конф., посвящ. Году истории в России (Екатеринбург, 1 окт. 2012 г.). Екатеринбург, 2012. С. 33–37.

Палкин А. С. Современное состояние единоверия в Екатеринбургской епархии / А. С. Палкин // Урал. ист. вестн. 2007. № 17. С. 88–92.

Палкин А. С. Современные единоверческие приходы Екатеринбургской епархии / А. С. Палкин // Шаг в историческую науку. Екатеринбург, 2008. Вып. 8. С. 186–189.

Палкин А. С. Участие екатеринбургских купцов-единоверцев в промышленном освоении Казахстана в середине XIX в. / А. С. Палкин // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 2 : Гуманитар. науки. 2011. № 4 (96). С. 103–110.

Перемазовщина [Электронный ресурс] // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. URL: <http://www.brockhaus.ru/text/076/589.htm> (дата обращения: 06.09.2016).

Плотников К. Н. История русского раскола, известного под именем старообрядчества / К. Н. Плотников. СПб., 1894. 240 с.

Подмазов А. Мрачные десятилетия / А. Подмазов // Меч духовный. 2004. № 12. С. 7; № 13. С. 11.

Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев / Н. Н. Покровский. Новосибирск, 1974. 394 с.

Покровский Н. Н. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. / Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова. М., 2002. 467 с.

Полозов С. П. Из истории Прииргизского старообрядчества XVIII–XIX вв. / С. П. Полозов [Электронный ресурс]. URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/109-1-0-891> (дата обращения: 06.09.2016).

Попов Н. И. Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым / Н. И. Попов. М., 1866. Т. 2. 272 с.

Починская И. В. Из истории организации единоверческой типографии в Москве / И. В. Починская // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 143–151.

Починская И. В. Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII – начало XX в.) / И. В. Починская [Электронный ресурс]. URL: <http://lai.igni.uifu.ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobradchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/iv-pochinskaja-iz-istorii-starobradchestva-vjatskogo-kraja-fedoseevcy-vtoraja-polovina-xviii-nachalo-xx-vv/> (дата обращения: 06.09.2016).

Починская И. В. Из истории старообрядчества с. Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии / И. В. Починская // Культура российской провинции : сб. науч. ст. Екатеринбург, 2005. С. 213–219.

Починская И. В. Исторические сочинения о противостоянии старообрядцев и власти из собрания ЛАИ УрГУ / И. В. Починская // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 2009. Вып. 7, ч. 2. С. 183–191.

Починская И. В. Старообрядческое книгопечатание XVIII – первой четверти XIX века / И. В. Починская. Екатеринбург, 1994. 184 с.

Починская И. В. Епископ Неофит и вятское старообрядчество в 30–40-е гг. XIX в. / И. В. Починская // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 293–304.

Православное единоверие в России. СПб., 2004. 195 с.

Приходы и церкви г. Белева XVII–XIX вв. (По материалам книги «Приходы и церкви Тульской епархии». Тула, 1895) [Электронный ресурс]. URL: http://www.belev.narod.ru/hway/hw2/hw2_p-bmc2.htm (дата обращения: 07.04.2013).

Пругавин А. С. Раскол-сектантство : материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа, собранные А. С. Пругавиным /

А. С. Пругавин. М., 1887. Вып. 1 : Библиография старообрядчества и его разветвлений. 525 с.

Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерки из новейшей истории раскола/ А. С. Пругавин. М., 1904. 281 с.

Путь на Голгофу : в 2 т. / ПСТГУ, Ин-т истории, языка и литературы Уфим. науч. центра РАН. М., 2005. Т. 1 : *Зими́на Н. П.* Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского. 442 с.; Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского / сост., ред., коммент., справ.-библиогр. материалы Н. П. Зиминой 592 с.

Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. 2-е изд., испр. и доп. / Л. П. Репина. М., 2009. 316 с.

Ржев – старообрядческий молитвенный дом в 117-м квартале (моленная-часовня) [Электронный ресурс] // Православные храмы Тверской земли. URL: <http://hram-tver.narod.ru/rjevnr/molitvd117rjev.html> (дата обращения: 06.09.2016).

Ржев – Успенская единоверческая церковь [Электронный ресурс] // Православные храмы Тверской земли. URL: <http://hram-tver.narod.ru/rjevnr/uspenskedinovrjev.html> (дата обращения: 06.09.2016).

Романюк Т. С. Единоверие и православие на территории Уральского войска в первой половине – середине XIX в. на фоне «вредных действий раскольников» / Т. С. Романюк // Мир истории: новые горизонты. От источника к исследованию : материалы докл. Всерос. науч. конф. студентов, аспирантов и соискателей (Екатеринбург, 1 дек. 2012 г.). Екатеринбург, 2013. С. 79–81.

Романюк Т. С. Открытие «благословенных» церквей для старообрядцев Уральского казачьего войска в конце 50-х – начале 60-х годов XIX века / Т. С. Романюк // Церковь. Богословие. История : материалы IV Междунар. науч.-богосл. конф. (Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г.). Екатеринбург, 2016. С. 380–385.

Романюк Т. С. Роль старообрядческих скитов в религиозной жизни казаков Уральского казачьего войска в XVIII – 60-х XIX в. / Т. С. Романюк // Альтернативы, переломные пункты и смены режима в истории России : материалы Первой междунар. науч. конф. молодых русистов Будапешт. центра русистики от 19–20 мая 2014 г. Будапешт, 2015. С. 137–146.

Русское старообрядчество: светское и церковное законодательство XVII – XVIII вв. : монография / авт.-сост.: Р. В. Кауркин, Е. П. Титков, С. Р. Савенкова, А. В. Морохин. Н. Новгород, 2008. 312 с.

Рыков Ю. Д. Новонайденная повесть о разорении Иргизского Средне-Никольского монастыря в 1837 г. / Ю. Д. Рыков // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / отв. ред. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 301–313.

Ряжев А. С. «Просвещенный абсолютизм» и старообрядцы: вторая половина XVIII – начало XIX в. / А. С. Ряжев. Тольятти, 2006. Ч. 1. 179 с.; Ч. 2. 331 с.

Ряжев А. С. Единоверие / А. С. Ряжев // Отечественная история до 1861 г. : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 124–126.

Ряжев А. С. Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII – первой половине XIX вв : автореф. дис. ... канд. ист. наук / А. С. Ряжев. М., 1995. 30 с.

Ряжев А. С. Неизвестные проекты русского «просвещенного абсолютизма» по делам религии / А. С. Ряжев // Отечественная история. 2004. № 2. С. 143–154.

С[имеоновс]кий М[ихаил]. Исторический очерк единоверия / С[имеоновс]кий М[ихаил]. СПб., 1867. 204 с.

Саранча Е. Единоверие / Е. Саранча, И. Миролюбов // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 42–50.

Саранча Е. Краткий очерк истории единоверия / Е. Саранча, И. Миролюбов, Н. П. Зиминая. М., 2009. 125 с.

Скворцов Г. А. Саратовский высочайше учрежденный секретный совещательный комитет по делам о раскольниках, сектантах и отступниках от православия: [Краткий очерк его учреждения и деятельности] / Г. А. Скворцов. Саратов, 1915. 44 с.

Скворцов Д. И. Первые старообрядческие архиереи и учреждение единоверия / Д. И. Скворцов. СПб., 1903. 21 с.

Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства / П. С. Смирнов. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1895. 276, 314 с.

Смолич И. К. История русской церкви 1700–1917 / И. К. Смолич. М., 1997. Ч. 1. 800 с.; Ч. 2. 800 с.

Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае: Опыт исследования по неизданным материалам. Поповщина до пятидесятих годов настоящего столетия / Н. С. Соколов. Саратов, 1888. 480 с.

Список современных единоверческих приходов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-staroob-edinover.html> (дата обращения: 06.09.2016).

Субботин Н. И. О единоверии (по поводу его столетнего юбилея) / Н. И. Субботин. М., 1901. 136 с.

Субботин Н. И. Аркадий, архиепископ Пермский и Петрозаводский, и некоторые его сочинения против раскола / Н. И. Субботин. М., 1890, 1893, 1894. Вып. 1–3.

Субботин Н. И. В память об Алексее Ивановиче Хлудове / Н. И. Субботин. М., 1882. 17 с.

Субботин Н. И. История Белокриницкой иерархии / Н. И. Субботин. М., 1874. Т. 1. 680 с.

Субботин Н. И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства / Н. И. Субботин. М., 1895. Вып. 1. 388 с.

Субботин Н. И. Происхождение ныне существующей у старообрядцев, так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии / Н. И. Субботин. М., 1874. 512 с.

Суслова Л. Н. Источники формирования и образовательный уровень единоверческого духовенства Тобольской епархии (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Л. Н. Суслова // Русские старожилы : материалы III Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири» (11–13 дек. 2000 г., Тобольск). Тобольск ; Омск, 2000. С. 210–212.

Суслова Л. Н. Миссионерская деятельность православных священнослужителей среди западносибирских старообрядцев во второй половине XIX – начале XX в. / Л. Н. Суслова // Уральский археографический альманах. Екатеринбург, 2005. С. 212–243.

Суслова Л. Н. Старообрядческие молитвенные здания в Тобольской губернии в XIX – начале XX в. / Л. Н. Суслова // Проблемы истории России : сб. науч. тр. Вып. 6 : От Средневековья к современности. Екатеринбург, 2005. С. 240–271.

Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX в. : дис. ... канд. ист. наук / Л. Н. Суслова. Екатеринбург, 2002.

Товбин К. М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве / К. М. Товбин. М., 2014. 486 с.

Товбин К. М. Православное единоверие и его роль в русской секуляризации / К. М. Товбин // Тр. Карельск. науч. центра РАН. 2015. № 8. С. 83–96.

Уайт Дж. М. Единоверие и официальное православие: неудавшийся опыт объединения в практике публичных церемоний (1900–1913) / Дж. М. Уайт // Quaestio Rossica. 2015. № 2. С. 201–223.

Уральская благословенная церковь: (Эпизод из истории единоверия в России) // Руководство для сельских пастырей. 1882. Т. 3, № 36. С. 1–21; № 37. С. 29–41.

Храмы города Сарапула : [информ. сайт по Ижевску, Удмуртской Республике]. URL: http://www.iz-article.narod.ru/sarapul5_5.html (дата обращения: 06.09.2016).

Чельцов М. П. Единоверие за время столетнего существования его в русской церкви. 27 октября 1800 г. – 27 октября 1900 г. (Очерки из истории единоверия) / М. П. Чельцов. СПб., 1900. 94 с.

Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем / Н. Чернавский. Оренбург, 1900. Вып. 1. 346 с.

Чубаров П., *свящ.* История становления русского православного единоверия / П. Чубаров, *свящ.* // Православное единоверие в России. СПб., 2004. С. 53–60.

Шахов М. О. Философские аспекты староверия / М. О. Шахов. М., 1997. 206 с.

Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века / В. А. Шкерин // Религия и церковь в Сибири. Тюмень, 1995. Вып. 8. С. 94–102.

Шкерин В. А. Генерал Глинка: личность и эпоха / В. А. Шкерин. 3-е изд., доп. Екатеринбург, 2008. 228 с.

Шкерин В. А. Харитонов Петр Яковлевич / В. А. Шкерин // Главы городского самоуправления Екатеринбурга. Екатеринбург, 2008. С. 80–83.

Шлеев С., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) / С. Шлеев, *свящ.* СПб., 1910. 362 с.

Шлеев С., *свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) / С. Шлеев, *свящ.* // Путь на Голгофу. М., 2005. Т. 2 : Духовное наследие священномученика Симона, епископа Охтенского. С. 105–508.

Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература / Е. М. Юхименко. М., 2002. Т. 1. 544 с.

Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою / Е. М. Юхименко. М., 2005. 240 с.

Ягудина О. В. Старообрядчество Уральского и Оренбургского казачьих войск в период с 1851 – 1917 гг. : дис. ... канд. ист. наук / О. В. Ягудина. Оренбург, 2005. 253 с.

Heard A. F. The Russian Church and Russian Dissent, Comprising Orthodoxy, Dissent and Erratic Sects / A. F. Heard. N. Y., 1887. 336 p.

Iwaniec E. Droga Konstancya Gołubowa od starowierstwa do prawosławia: karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku / E. Iwaniec. Białystok, 2001. 297 s.

Iwaniec E. Wydawnictwa staroobrzędowców na terenie Polski i ich staroruskie tradycje / E. Iwaniec // Zeszyty naukowe uniwersytetu Łódzkiego. Ser. 1 : Nauki humanistyczno-społeczne. Z109. Łódź, 1976. S. 65–70.

Iwaniec E. Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach Polskich XVII–XX w. / E. Iwaniec. Warszawa., 1977. 295 s.

Marsden T. The Crisis of Religious Toleration in Imperial Russia: Bibikov's System for the Old Believers, 1841–1855 / T. Marsden. Oxford, 2015. 304 p.

Michels G. From persecuted minority to confessional Church. Some thoughts on the near extinction and ultimate survival of Old Belief (1650s-1730s) / G. Michels // Canadian-American Slavic Studies. 2015. № 49. P. 322–337.

Paert I. Old Believers, religious dissent and gender in Russia, 1760–1850 / I. Paert. Manchester, 2003. 257 p.

Pera P. Edinoverie. Storia di un tentativo di integrazione dei vecchi credenti all'interno dell'ortodossia / P. Pera // Rivista di storia e letteratura religiosa. 1984. № 20. P. 290–351.

White J. M. A Bridge to the Schism. Edinoverie, Russian Orthodoxy, and the Ritual Formation of Confessions, 1800–1918 : PhD Thesis / J. M. White. Firenze, 2014. 373 p.

White J. Orthodox Old Belief: Edinoverie as a Movement for Religious Rejuvenation in the Russian Church, 1905–1918 / J. White // Russian History. 2016. № 43. P. 181–208.

Список сокращений

Белокр. – Белокриницкое собрание Отдела рукописей Библиотеки Академии наук

ГАКО – Государственный архив Кировской области, г. Киров

ГАОО – Государственный архив Оренбургской области, г. Оренбург

ГАПК – Государственный архив Пермского края, г. Пермь

ГАСО – Государственный архив Свердловской области, г. Екатеринбург

Дружинин – Собрание В. Г. Дружинина Отдела рукописей Библиотеки Академии наук

ЕЕВ – Екатеринбургские епархиальные ведомости

ИРЛИ – Институт русской литературы, г. Санкт-Петербург

ЛАИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета, г. Екатеринбург

ОР БАН – Отдел рукописей Библиотеки Академии наук, г. Санкт-Петербург

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, г. Санкт-Петербург

ОСРК – Основное собрание рукописной книги Отдела рукописей Российской национальной библиотеки

ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи

РГИА – Российский государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург

РПЦ – Русская православная церковь

СППЧР – Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб. : Тип. МВД, 1860. Кн. 1 : 1716–1800; Кн. 2 : 1801–1858

ССК – Секретный совещательный комитет по делам о расколе

Тит. – Собрание Титова Отдела рукописей Российской национальной библиотеки

SUMMARY

Edinoverie was a means of joining Old Believers to the official Church in such a way that would allow them to maintain their old liturgies and rituals while being subordinated to the diocesan bishops of the Orthodox Church. The first attempt of the Old Believers to gain legal priests from the official Church occurred prior to 1735. From the middle of the eighteenth century, a search for a compromise between the authorities and the Old Believers began: this later led to the official establishment of edinoverie under Paul I in 1800 on the basis of rules formulated by Metropolitan Platon (Levshin) of Moscow.

Research into the history of edinoverie is particularly relevant because of increasing interest in the problem of toleration and the search for compromises in confessional issues, which is not an easy task. Equally, one cannot fail to note that even today some Old Believer communities throughout Russia have accepted or are preparing to accept edinoverie, believing it to be an opportunity to join with 'Ecumenical Orthodoxy' whilst keeping the 'rituals of their fathers'. These are the conditions that have led to a rising level of interest in edinoverie's history. Indeed, edinoverie has not only maintained its relevance as a subject of discussion, but the phenomenon itself is also experiencing a second wind. However, modern historiography often uses methods and concepts grounded in the early twentieth century, especially from the works of Simeon Shleev, when studying edinoverie. Equally, few studies offer a complete conceptualisation of the entire history of edinoverie. It is necessary, however, to recognise that edinoverie was an important factor which influenced a rather large number of Old Believers and subjects of the Russian Empire from the end of the eighteenth to the beginning of the twentieth centuries.

Chronological scope and periodisation

The lower limit of this work's chronological scope is the 1750s, since this period formed the background for the rise of edinoverie: it

was marked by the first 'systematic' attempts to find a compromise between the state and the Old Believers, which ultimately led to the legislative establishment of edinoverie in 1800. However, in order to investigate the formation of this background, it is necessary to visit still earlier periods. The upper-most chronological limit is 1905. With the publication of the manifesto 'On the strengthening of the principle of religious toleration', edinoverie was deprived of the support of the state and lost its privileged position vis-à-vis the Old Believers. This led to a new stage in its development, which has been studied in a sufficient level of detail by other historians, J. M. White in particular.

It is possible to divide the history of edinoverie into several periods (the first of which can also be further subdivided into two stages):

I. The formation of edinoverie from the 1750s to the 1820s.

1. *The 1750s to 1800.* This stage was marked by the first attempts at dialogue between the Old Believers and the state. The state's relationship with Old Belief changed, thus forming the background for the creation of edinoverie: this was characterised by the search for compromises, the initial attempts to create edinoverie in Novorossia and Starodub, the spread of edinoverie over the Russian Empire, the acceptance of Metropolitan Platon's 'rules of edinoverie', and the creation of a legislative basis for the new phenomenon.

2. *1800 to the end of the 1820s.* After its establishment, edinoverie developed in conditions that were, on the whole, determined by a liberal policy towards the Old Believers from the side of the state.

II. 'Involuntary edinovertsy': the end of the 1820s to the end of the 1850s. This period was predominated by the coercive conversion of the Old Believers to edinoverie. At this time, the state used edinoverie as a method of struggle with the Old Believers. As such, edinoverie spread across all of the Russian Empire.

III. The search for confessional identity between the 1860s and 1905. Forced conversions of Old Believers to edinoverie lessened in this period, as the state adopted a laxer policy towards Old Belief. Thus began a search for confessional identity among the edinovertsy.

IV. *Edinoverie in the period of confessional freedom (1905-1918).* This period is marked by the consolidation of the elites of edinoverie communities and the incorporation of edinoverie in a reform process that began in the official Church: this led to the establishment of an edinoverie episcopate at the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1918.

V. *The time of persecution (1918 to the 1950s).* This was the period in which the edinoverie episcopate functioned. Edinoverie as part of the official Church was subjected to persecution by the Soviet authorities; for all intents and purposes, it had ceased to exist by the middle of the twentieth century.

VI. *The resurrection of edinoverie (the 1990s to the present day).* The re-emergence of edinoverie is connected with the rebirth and increased role of the Russian Orthodox Church in society, especially with regards to the attempts of its leadership to initiate a dialogue with the Old Believers.

This work covers the first three periods of edinoverie's history.

The geographical scope of this work contains the parts of the Russian Empire to which edinoverie spread: the Ural and Siberian provinces (Perm', Viatka, Tobol'sk, Tomsk, and Irkutsk), the western and southwestern territories (Pskov, the Baltic, Chernigov, Novorossia), the central region (Moscow, Iaroslavl, Tver, etc.), the Volga region (Kostroma, Nizhnii Novgorod, Kazan', and Saratov), and the Cossack lands (Ural'sk, the Don, and the Terek).

Brief description of the contents

Due to regional particularities, edinoverie in Russia was subject to a considerable number of local variations. The studied phenomenon is made still more complex by the fact that it not only varied over space but also changed considerably across time.

The establishment of edinoverie and the initial stage of its existence between the 1750s and the 1820s (see Chapter 1) in many ways defined its future development. The initiative for rapprochement came partly from the state: this can be seen in the liberalisation of policy towards

the Old Believers under Peter III and Catherine II, which was continued by Paul I and Alexander I. G. A. Potemkin and P. A. Rumiantsev played important roles in the negotiation. Equally, individual Old Believer leaders, such as the Starodub monk Nikodim, the writer Ia. S. Beliaev, the Petersburg merchant I. I. Milov, and the Ekaterinburg merchant Ia. F. Tolstikov, made a significant contribution. The role of the official Church in this rapprochement was, however, minimal. The Church was compelled to take part in the discussion so that Old Belief would not be legalised outside of their control: this is what the Old Believers were striving for and what the state could have theoretically given them.

The fact that edinoverie did not originally take hold among the majority of the Old Believers was connected with this fact: edinoverie did not take into account their desire to achieve a compromise with the state that would take the form of a legal autonomous religious organisation. Seeking a middle way, some of the Old Believers (especially the beglopovtsy) attempted to obtain definite guarantees for an undisturbed existence and the maximum protection of their religious autonomy. Indeed, a variant of the inclusion of the Old Believers into state structures was formed *de facto* in the Urals and Western Siberia in the form of the 'Society of Old Believers of the Siberian Region'. If it were not for a range of other circumstances, the state could have used this to turn the Old Believers into a politically loyal group and to exploit their economic potential.

When conducting the dialogue with the Old Believers, the state was compelled to consider the interests of the Church, which naturally could not allow the legal recognition of the beglopovtsy. In the opinion of the Synod, the legalisation of Old Belief could only occur if they were incorporated into its own ecclesiastical structures. From the very beginning of edinoverie, it was considered by the hierarchs of the official Church only as a means to struggle with the Old Believers, as a missionary instrument. According to the bishops of the Church, edinoverie had to facilitate the conversion of the Old Believers via 'two steps'. The first was the easing of conversion into the Church by allowing the use of the old rites in edinoverie churches. The second was

the further assimilation of the converted Old Believers and the creation of ritual uniformity.

However, many Old Believers did not support legalisation in general and the idea of edinoverie in particular. With regards to the latter, they justifiably saw it as a threat to their religious independence. The rules of Metropolitan Platon (Levshin) could not satisfy the Old Believers. After their confirmation by Emperor Paul I on 27 October 1800, there existed two possibilities: the rules could be starting points for further negotiations with the Old Believers so that more suitable and effective conditions could be found or they could deadlock matters into place and prevent further developments. It was the latter that actually occurred: this was because of the position occupied by the state and the official Church.

In the first half of the nineteenth century, very important changes occurred within edinoverie. Its existence was conditioned by two factors: firstly, the inflexibility of the Platonic rules and, secondly, the predominantly coercive way in which edinoverie was sown from the end of the 1820s (see Chapter 2). In the reign of Nicholas I, edinoverie openly became an instrument of struggle with Old Belief and was directly connected with severe persecution and repression.

It is possible to draw the general outlines of the scheme by which Old Believer communities (or parts of them) were converted to edinoverie. Upon learning that the Old Believers were repairing their chapels or houses of prayer (an act forbidden by law in 1826), the local authorities registered property and closed buildings, refusing to allow the Old Believers to remove their books, icons, and liturgical apparatus. These sacred items (which were also materially valuable) were kept in poorly ventilated and excessively damp rooms: without them, it was impossible to perform a full liturgy. As a rule, the Old Believer wrote numerous petitions requesting that their buildings be unsealed or that they at least be allowed to remove their property, but these petitions were ignored. So as to prevent the natural collapse of these buildings and pressured by missionaries and the local authorities, the community (or

a part of it) was compelled to accept edinoverie. Often, this acceptance of edinoverie divided the community into two mutually hostile parts.

The position of edinoverie changed as a consequence of such measures. On the one hand, it was discredited in the eyes of the Old Believers; on the other, the phenomenon of 'involuntary edinoverie' spread widely. Here, edinoverie served as a 'mask' for hiding the true religious views of the Old Believers and for defending them against the harassment of the state: examples of this can be found in Ukraine, Iaroslavl, the Urals, and so on. In the first half of the nineteenth century, edinoverie only partially achieved the aims for which it had been established. It did guarantee the formal conversion of some of the Old Believers to the official Church (although not in the numbers that the state had expected); however, edinoverie completely failed as a step towards full conversion into Orthodoxy.

The coercive spread of edinoverie did not lead to the results for which the state had hoped: Old Belief was not destroyed, the beglopovvtsy, left without priests, preferred to convert to the priestless concords rather than accept edinoverie, and the government lost the support of the Old Believers. Established as an indivisible part of the repressions of Old Belief, edinoverie was seriously discredited, which complicated its future development.

Nevertheless, we must note the considerable growth in edinoverie parishes between the end of the 1820s (no more than 30) and the end of the 1850s (178). More than half of the parishes were located in the greater Urals region: Perm' province alone was home to 70 of them. However, it is impossible to even count approximately the number of edinovertsy. The imprecision in the statistics owes its existence to the falsification of data at the local level and the difficulty of precisely defining edinoverie in social and religious terms. The term 'edinoverets' could denote very different kinds of people: Orthodox priests serving in edinoverie parishes, Old Believers beholding 'the light of ecumenical Orthodoxy' in the church hierarchy, merchants who accepted edinoverie in order to avoid the closure of their businesses, peasants who considered edinoverie priests to be beglopovvtsy ministers, and

members of Old Believer communities who seized chapels and signed up their coreligionists to edinoverie without even asking them. Often, the differences between the edinovertsy themselves were scarcely less considerable than those between the Orthodox and the Old Believers. In many cases, edinovertsy identified themselves as Old Believers and acted as such. The edinovertsy were unable to become conscious of their common interests, if indeed there could be common interests in such a diverse group. Thus, the socio-religious category 'edinoverie' existed only formally to a large extent, since it was an artificial creation. Such a state of affairs led to the fact that bureaucrats and church actors considered the edinovertsy to still be 'schismatics' (often unconsciously), while the Old Believers equated them with traitors to the faith and the Catholic Uniates. Doubtlessly, such a reputation could not have had a positive effect on the development of edinoverie.

Edinoverie was distinguished by considerable local variations, some of which offered alternatives to the official version. Examples of this can be found in the plans proposed by Ural Old Believers and edinovertsy between 1817 and 1864. In 1837, one such plan, entitled 'edinoverie on the basis of special conditions', was realised: it offered wide autonomy to the edinovertsy and provided elements of parish organisation close to those possessed by the belgopopovtsy. In the 1850s and 60s, so-called 'blessed churches' emerged in the territories of the Ural'sk Cossacks: unlike edinoverie parishes, these communities were connected to the Orthodox diocesan hierarch through the person of the Cossack ataman. They also possessed a considerable degree of autonomy.

A new stage in edinoverie's development began at the end of the 1850s and the beginnings of the 1860s. This period was characterised by the cessation of mass repressions against the Old Believers and a concomitant reduction in state support for edinoverie: this led to a massive exodus of 'insincere' edinovertsy back to Old Belief. At the same time, important changes occurred in edinoverie communities, since their leaders now started to struggle to improve the rights and the conditions of the edinovertsy. This was expressed by a new plan written in

1864 that aimed to establish a edinoverie episcopate: however, it was rejected by the authorities. By no means the least important contributors to this plan were Ekaterinburg edinovertsy. Meanwhile, edinovertsy everywhere started to search for a confessional identity: some began to consider themselves as a special religious-cultural group, united by mutual interests. While this was complicated by the 'liminal' position of edinoverie between official Orthodoxy and Old Belief, the emergence of new significant representatives, leading by personal example and by publishing polemical and missionary tracts, demonstrated to the Old Believers that it was both possible and necessary to accept edinoverie.

The last third of the nineteenth and the beginning of the twentieth centuries were marked by complex intertwining of processes emerging from within edinoverie. Initially stagnating, an increasing number of crisis signs started to appear in the phenomenon: these emerged fully from the beginning of the 1880s onwards. Such a situation owed its existence to the unpopularity of edinoverie among the Old Believer population and the refusal of the government to reform it. At the same time, the state and the Church strove to support the dwindling movement both ideologically and materially: they built new churches, repaired old ones, and conducted polemics in the periodical press. However, these measures were insufficient to defend 'mass' edinoverie. Edinoverie ideologues and leaders began to search for a way out of the crisis. The clearest way was to formulate distinctions between the various 'wings' of edinoverie. The most important of these up to the beginning of the twentieth century was the conservative tradition, formed by Metropolitan Platon (Levshin) and Filaret (Drozdov) and continued by Pavel Prusskii and N. I. Subbotin.

In the 1860s, another wing appeared that we might define as 'radical': to this belonged Father Ioann Verkhovskii and, at least until the middle of the 1860s, the Ekaterinburg merchant G. F. Kazantsev. However, by the 1890s it had come to nothing. Its aim was the creation of a 'universal Old Believer hierarchy' which would unite the priestly Old Believers and the edinovertsy: through this, Verkhovskii suggested the

abolition of the rules of Metropolitan Platon and the very concept of 'edinoverie' itself.

At the very end of the nineteenth century, the inadequacy of the conservative direction led to a new wing garnering strength. This reformist wing, led by the priest Simeon Shleev, strove to create a edinoverie episcopate. It facilitated the development of self-consciousness among some of the edinovertsy and sought to consolidate the phenomenon.

By the beginning of the twentieth century, the rules of Metropolitan Platon had not been altered to any great extent. Minimal reforms which came too late could not improve the position of edinoverie. At the same time, Old Belief was strengthening thanks to new concessions from the government (the law of 1883 and the edict of religious toleration in 1905). After the promulgation of the latter, there emerged a paradoxical situation. The Old Believers were given freedom of conscience: legally speaking, it seemed at first as if they were in a better position than the edinovertsy, who remained under the strict control of the Synod. With a sharp reduction in the number of 'Orthodox Old Believers', those edinovertsy who remained were compelled to consolidate themselves and fight against both the conservative position dominant in the Church and strengthened Old Belief: the former had to be fought to defend the rights of the edinovertsy and struggle was needed against the latter to prevent further depletion of the flock. From 1906, reformist edinovertsy lined up to support the changes brewing in the Synodal Church.

However, one must note that the number of edinoverie parishes increased despite the crisis. Synodal statistics suggest there were 256-278 parishes at the end of the nineteenth century, although the data behind this figure were imprecise. Equally, there was no precise figure for the number of edinovertsy. Officially, there was supposed to be more than 230,000 of them, but this number did not include those edinovertsy returning to Old Belief. It is noteworthy that the All-Russian census of 1897 counted the edinovertsy and Orthodox together in a single category.

A significant turning point in the history of edinoverie occurred at the beginning of the twentieth century. From a predominantly mass phenomenon, it began to turn into a kind of ‘elite’ and comparatively consolidated religion with considerably fewer followers: those who remained were true advocates of the idea of a unified but ritually heterogeneous Orthodoxy, fans of ‘patriotic traditions’, and political conservatives. Edinoverie intellectuals (academics, thinkers, and priests) were the principal driving force behind this shift.

While it is beyond the scope of this research, we should note that a new stage in edinoverie’s development began after 1905. In the course of this phase, the edinoverie elite managed to obtain an episcopate in 1918. However, the further elaboration of edinoverie was interrupted by revolution, the Civil War, and the rise to power of the atheist Soviet authorities.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Формирование единоверия (XVIII – начало XIX в.)	39
1.1. Поиски компромисса между государством и старообрядцами в первой половине XVIII в.	39
1.2. Единоверие: от первых опытов к законодательному оформле- нию (1750–1790-е гг.).....	50
1.3. Проект московских старообрядцев и «Пункты о единоверии» митрополита Платона (1799–1800 гг.).....	77
1.4. Становление единоверия (1800 г. – конец 1820-х гг.)	90
Глава 2. «Единоверцы поневоле»: распространение единоверия с конца 1820-х по 1850-е гг.	115
2.1. Правительственная политика в отношении старообрядчества и единоверия.....	115
2.2. Региональная специфика распространения единоверия	131
2.2.1. Средний Урал	131
2.2.2. Вятка.....	167
2.2.3. Сибирь.....	177
2.2.4. Центральная Россия и Поволжье.....	182
2.2.5. Уральское, Донское и Терское казачьи войска	201
2.2.6. Западные губернии.....	206
2.3. «Не соединенцы, но подчиненцы»: антиединоверческая полеми- ка в первой половине XIX в.	215
Глава 3. Поиски конфессиональной идентичности в 1860-е–1905 гг.	225
3.1. Изменения в конфессиональной политике	225
3.2. Интеллектуальная история единоверия: проекты и дискуссии.....	236
3.3. Приходская жизнь и миссионерская деятельность.....	266
Заключение	292
Список используемых источников и литературы	298
Список сокращений	324
Summary	325

CONTENTS

Introduction	5
Chapter 1. The Formation of Edinoverie (18th and the Early 19th centuries)	39
1.1. The Search for Compromise between the State and the Old Believers in the First Half of the 18th Century	39
1.2. Edinoverie: From the First Experiences to Legal Establishment (1750s–1790s)	50
1.3. The Plan of the Muscovite Old Believers and Metropolitan Platon's 'Rules of Edinoverie' (1799–1800)	77
1.4. The Beginning of Edinoverie (1800 to the Late 1820s)	90
Chapter 2. «Involuntary Edinovertsy»: The Spread of Edinoverie from the Late 1820s to the 1850s	115
2.1. Government Policy towards the Old Believers and Edinoverie ...	115
2.2. The Regional Distribution of Edinoverie	131
2.2.1. The Central Urals	131
2.2.2. Vyatka	167
2.2.3. Siberia	177
2.2.4. Central Russia and the Volga Region	182
2.2.5. Ural'sk, the Don and Terek Cossack Territories	201
2.2.6. The Western Provinces	206
2.3. «Ne Soedinentsy, no Podchinentsy»: Anti-Edinoverie Polemics in the First Half of the 19th Century	215
Chapter 3. The Search for Confessional Identity (from the 1860s to 1905)	225
3.1. Changes in Confessional Policy	225
3.2. The Intellectual History of Edinoverie: Plans and Discussions ...	236
3.3. Parish Life and Missionary Activity	266
Conclusion	292
List of Sources and Literature	298
List of Abbreviations	324
Summary	325

Научное издание

Палкин Александр Сергеевич

ЕДИНОВЕРИЕ В СЕРЕДИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.:
ОБЩЕРОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ И
РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

Редактор *Н. В. Чапаева*
Корректор *Н. В. Чапаева*
Компьютерная верстка *В. В. Сермягина*

*На первой странице обложки – фрагмент картины Д. Е. Жукова
«Спор о вере» (1867). Хранится в Третьяковской галерее*

Подписано в печать 29.12.2016.
Формат 60 х 84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 18,3. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 200 экз.
Заказ № 456.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Университетское издательство
620017, Екатеринбург, ул. Вали Котика, 13, под. 1а

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ.

620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 389-94-76, 350-90-13.

Факс: +7 (343) 358-93-06.

E-mail: press-urfu@mail.ru

www.print.urfu.ru